THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Digitized by Google

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. v. Funk, D. Schanz, D. Keppler,
D. Belser, D. Vetter,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Sechsundsiebzigster Jahrgang.

Tübingen, 1894.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Digitized by Google

Period
1935
V. 76
1894

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen.

	Seite
Karl Josep von Hefele †. Funk	1
Pauli Reisen nach Korinth. Belser	15
Die nationalen Gesänge der alten Armenier. Vetter	48
Prudentius und Priscillian. Merkle	77
Zur Frage nach der Stellung des Gelasianum zum Osterfasten. Probst-Funk	126
Der Opferbegriff. Schanz	177
Ueber den Verfasser der Traktate De bono pudicitiae und De spectaculis. Demmler	223
Η φιλαδελφία nach dem hl. Paulus. Sladeczek	272
Die Synoden von Rom 798 und Aachen 799. Sägmüller	296
Γόνυ κλίνων im Kanon V von Neocäsarea. Zisterer	353
Zur Encyklika Providentissimus Deus. Scholz	407
Beiträge zur Kenntnis der Pharisäer und Essener. Krüger	431
Aristides-Citate in der armenischen Litteratur. Vetter	529
Die lat. Uebersetzung des Klemensbriefes und eine angeblich pseudoisidorische Fälschung. Kihn	540
Der hl. Chrysostomus und die Philosophie. Elser	550
Enea Silvio de'Piccolomini als Geschichtsschreiber des Basler Konzils. Birck	577
Symbolae Melitonianae. Mercati	597
Die Didache in der afrikanischen Kirche. Funk	601
Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten. Schulte	605

II. Rezensionen.

Batiffol, Histoire du Bréviaire. Funk	337
Bäumer, Das apost. Glaubensbekenntnis. Funk	647
Bäumker, Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des MA. Schanz	507
Berger, Histoire de la Vulgate. Funk	500
Berthier, L'étude de la Somme de S. Thomas. Schanz	341
Blume, Das apost. Glaubensbekenntnis. Funk	648
Danko, Vetus Hymnarium. Funk	335
Dieterich, Nekyia. Funk	326
Elser, Aristoteles über das Wirken Gottes. Schanz	509
Fabre, Étude sur le Liber Censuum. Funk	156

Digitized by Google

	Seite
Ficker, Studien zur Hippolytfrage. Funk	170
Funke, Papst Benedikt XI. Zisterer	159
Gießwein, Hauptprobleme d. Sprachwissenschaft. Vetter	144
Gottlob, Die päpstlichen Kreuzzugssteuern. Funk	157
Grimmich, Theoretische Philosophie. Schanz	690
Güttler, Wissen und Glauben. Schanz	658
Hardy, Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Schanz	331
Harnack, Geschichte d. altchristl. Litteratur. Funk	502
Hontheim, Institutiones theodicaeae. Schanz	690
Karapet, Die Paulikianer. Funk	678
Kattenbusch, Das apostolische Symbol. Funk	649
Kaufmann, Naturphilosophie des Aristoteles. Elser	521
Kellner, Ambrosius als Erklärer des A. T. Schenz	644
Kihn, Encyklopädie der Theologie. Funk	154
Kranich, Empfänglichkeit der menschl. Natur für die Güter der übernatürl. Ordnung. Schanz	669
Krüger, Kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften. Funk	340
Lipsius, Handkommentar zum N. T. Belser	150
Möller, Kirchengeschichte. Funk	311
Mönchemeier, Amalar von Metz. Funk	163
Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts. Funk	680
Regnon, Etudes sur la Ste. Trinité. Schanz	662
Renninger-Göpfert, Pastoraltheologie. Keppler	327
Rolfes, Aristot. Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt. Schanz	512
Rösler, Johannes Dominici. Merkle	516
Rottmanner, Predigten und Ansprachen. Linsenmann	673
Schäfer, Hebräerbrief. Belser	304
Schell, Dogmatik. Schanz	314
Schenz, Die priest. Thätigkeit des Messias nach Isaias	643
Schöpfer, Geschichte des A.T. Schanz	147
Schubert, Das pseudopetrinische Evangelienfragment. Funk	322
Sdralek, Wolfenbüttler Fragmente. Zisterer	161
Siebeck, Religionsphilosophie. Schanz	686
Smend, Alttestam. Religionsgeschichte. Vetter	497
Weber, Litterae Truchsessii. Zisterer	164
Weizsäcker, Theol. Abhandlungen für W. Funk	165
Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons. Funk	168

Digitized by Google

I.
Abhandlungen.

1.
Karl Joseph von Hefele †.

Von Prof. Dr. Funk.

Wenn der vorstehende Name auch seit mehr als zwei Jahrzehnten von dem Titelblatt unserer Zeitschrift verschwunden ist, so stand er doch lange genug auf demselben, um ein Anrecht auf ein kleines Denkmal zu haben, wie es die jüngeren Herausgeber den heimgegangenen älteren zu setzen pflegen. Indem ich dieser unserer Pflicht entspreche, beschränke ich mich auf die Periode im Leben und Wirken des Verewigten, welche uns näher berührt. Die spätere Periode darf hier um so mehr auf sich beruhen bleiben, als eine Biographie in Aussicht steht, in der sie hauptsächlich zur Darstellung kommen wird.

Karl Joseph Hefele wurde am 15. März [1]) 1809

1) In fast allen mir vorliegenden gedruckten biographischen Notizen wird der 16. März als Geburtstag angegeben. Hefele zeichnete aber in dem von ihm geschriebenen und auf unserer

Digitized by Google

in Unterkochen als Sohn des dortigen königlichen Hüttenverwalters geboren, besuchte die Gymnasien von Ellwangen (1817/25) und Ehingen (1825/27), studierte 1827/32 in Tübingen, und nachdem er sich dann noch praktisch im Priesterseminar in Rottenburg auf den geistlichen Beruf vorbereitet hatte, empfing er am 10. August 1833 die Priesterweihe. Nach kurzer Wirksamkeit in der Seelsorge zu Mergentheim und als Repetent am theologischen Konvikt in Tübingen kam er im Februar 1835 als Professoratsverweser an das Gymnasium Rottweil, und entschlossen, sich dem philologischen Lehrfach zu widmen, unterzog er sich im August desselben Jahres der Prüfung für Gymnasialprofessorate. Da aber um dieselbe Zeit Möhler nach München berufen wurde, ward er mit Vertretung der Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen betraut, und im Frühjahr 1836 trat er das Lehramt an der Universität an, das er ein volles Menschenalter verwalten sollte, zunächst in der Stellung eines Privatdozenten, seit Herbst 1837, da er in der letzten Zeit für den Lehrstuhl der Dogmatik in Gießen ins Auge gefaßt worden war, als außerordentlicher, seit dem Sommer 1840 als ordentlicher Professor.

Es war sein Wahlspruch: „Wer mit Segen in seinem Berufe wirken will, muß ihm mit ganzer Seele angehören", und wie ernst er es mit dem Worte nahm,

---

Universität aufbewahrten Nationale selbst den 15. März ein, und jenes Datum rührt, wie ich noch ein Vierteljahr vor seinem Tode durch eine gelegenheitliche Äußerung aus seinem Munde erfuhr, daher, daß in die Pfarrbücher von Unterkochen statt des Geburtstages irrtümlich der Anmeldetag eingetragen wurde.

Digitized by Google

wissen seine Schüler und beweisen seine zahlreichen litterarischen Arbeiten. Mit Freude bestieg er stets den Katheder. Unermüdlich war er im Dienste der Wissenschaft thätig. Acht selbständige Werke tragen seinen Namen, darunter eines in sieben starken Bänden, und die meisten in wiederholten Auflagen. Dazu kommt eine Menge von Abhandlungen in Zeitschriften und encyklopädischen Werken.

Was die letzteren Arbeiten zunächst anlangt, so enthalten die meisten Erzeugnisse seiner Feder die Theologische Quartalschrift, an deren Redaktion er selbst durch 31 Jahrgänge (1839—69) hindurch Anteil hatte, die in Augsburg erscheinende Neue Sion, herausgegeben von seinem Schwager Karl Haas, der als protestantischer Pfarrer zur katholischen Kirche übertrat, in der Zeit der Wirren aber, welche das Vatikanische Konzil begleiteten, wieder zu seiner früheren Konfession zurückkehrte, und das von Wetzer und Welte herausgegebene Kirchenlexikon. In die Quartalschrift führte er sich sofort als Repetent 1834 ein, und gleichsam als wollte er zeigen, daß er einst selbst Hervorragendes zu leisten gedenke, brachte er bei diesem Erstlingsversuch eine der bedeutendsten kirchenhistorischen Monographien des 19. Jahrhunderts zur Anzeige, die Geschichte Innocenz III von Hurter. Den letzten Beitrag lieferte er für die Zeitschrift 1881, zu einer Zeit, wo er sich von dem litterarischen Leben bereits im allgemeinen zurückgezogen hatte. Seine Mitarbeiterschaft erstreckt sich somit über 47 Jahre. Im Kirchenlexikon sind mehr als 150 Artikel von ihm gezeichnet, darunter einige von be-

Digitized by Google

trächtlichem Umfang. Ein erheblicher Teil dieser zerstreuten Arbeiten hat größeren und bleibenden Wert, und dieser Umstand bestimmte den Verewigten, eine Auswahl noch besonders herauszugeben. Die Publikation, die aber auch einige neue und noch ungedruckte Abhandlungen enthält, erfolgte 1864 unter dem Titel: „Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik" und umfaßt zwei Bände.

Seine erste selbständige Schrift ist die Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland (1837), seine Promotionsarbeit, indem ihm auf Grund derselben und einer an sie sich anschließenden öffentlichen Disputation in der Aula der Universität im Anfang des Jahres 1838 der theologische Doktorgrad zu teil wurde. Das Werk verleugnet seinen Charakter als Erstlingsarbeit nicht ganz, und es kann das um so weniger befremden, als zu seiner Ausarbeitung nur eine ziemlich kurze Zeit zu Gebote stand. In der Beherrschung der Litteratur, in der im ganzen sorgfältigen Bearbeitung des großen Stoffes, in der sachgemäßen Anlage und in der Gewandtheit der Darstellung verrät es aber auch deutlich, daß der Verfasser zu historischen Untersuchungen eine nicht gewöhnliche Befähigung besitze und noch Größeres von ihm zu erwarten sei.

Die zweite Schrift folgte der ersten bald nach. Es ist die Ausgabe der Schriften der Apostolischen Väter mit Prolegomenen und Noten (1839), und mit dieser Arbeit bekundete Hefele litterarisch das feine Verständnis, das er für die Aufgabe der Schule und des akademischen Unterrichtes in unserer Zeit hatte. Die

Digitized by Google

theologische Jugend sollte, wie mit anderen patristischen Schriften, so insbesonders mit den ältesten und eben deshalb unter einem Gesichtspunkt bedeutendsten näher bekannt gemacht werden, und da dem der Mangel einer passenden Handausgabe entgegenstand, so entschloß er sich, eine solche zu veranstalten. Die Arbeit diente aber nicht bloß der Schule; sie kam auch der Wissenschaft zu statten. Indem im Laufe der Jahre neue Ausgaben zu besorgen waren, gewann das Werk eine stets vollkommnere Gestalt. Schon in der zweiten Ausgabe (1842) fanden die einleitenden Fragen eine so eingehende Erörterung, daß die Prolegomenen auf mehr als das Dreifache des früheren Umfanges anwuchsen. Sie gestalteten sich jetzt zu wissenschaftlichen Untersuchungen, während sie früher auf eine allgemeine Orientierung über die einzelnen Väter und ihre Schriften sich beschränkt hatten. Der ersten der Schriften wurde überdies bald eine eigene umfangreiche Abhandlung gewidmet. Dieselbe führt den Titel: „Das Sendschreiben des Apostels Barnabas auf neue untersucht, übersetzt und erklärt“ (1840), und wenn sie die Forschung über das Schriftstück auch noch nicht zum Abschluß bringt, so begründet sie in der Beurteilung desselben immerhin einen Wendepunkt. Fand die traditionelle Annahme, die Abfassung durch den Apostel Barnabas bis dahin zahlreiche Verteidiger, so wird das Schreiben fortan richtiger mehr und mehr einer anderen Zeit und einem anderen Autor zuerkannt. Die Apostolischen Väter selbst war er in der Lage im ganzen viermal herauszugeben. Die beiden letzten Auflagen erschienen 1847 und 1855. Der Erfolg zeigt, daß die damalige Zeit das Wort zu würdigen wußte, das er in der Selbst-

Digitized by Google

anzeige schrieb, mit der er das Werk nach seinem ersten Erscheinen in der Theologischen Quartalschrift (1839 S. 342) dem wissenschaftlichen Publikum vorführte: Die Apostolischen Väter, nach den heiligen Schriften die ältesten und wichtigsten Denkmäler der christlichen Litteratur, sollten in den Händen eines jeden Theologen sein.

Die nächste größere Arbeit war die Monographie über den Spanier Ximenes (1844), einen der bedeutendsten Kirchenfürsten am Ausgang des Mittelalters, der aber ebenso auch als Staatsmann und Förderer der Wissenschaft hervorragt. Die Schrift wurde in den weitesten Kreisen mit größtem Beifall aufgenommen. Nach sieben Jahren mußte eine neue Ausgabe veranstaltet werden (1851). Sie wurde ins Englische (1860) und dreimal ins Französische übersetzt (1856) [1]). Die historische Akademie in Madrid ernannte den Verfasser zu ihrem Mitglied.

Nach einem Jahre folgte bereits die Chrysostomuspostille, eine Sammlung der schönsten Stücke aus dem Reichtum der Homilien des griechischen Kirchenvaters, der ebenso wegen seiner glänzenden Beredsamkeit als wegen des kostbaren Inhaltes seiner Reden mit dem Ehrennamen eines Goldmundes ausgezeichnet wurde, und die Ausgabe des Breviloquium Bonaventuras, der besten Dogmatik des Mittelalters, wie ein neuerer Dogmenhistoriker die Schrift würdigte (1845). Beide Werke mußten noch zweimal aufgelegt werden,

1) Durch Charles Sainte-Foi und P. A. de Bermond, Paris 1856; durch Sissou und Crampon, Lyon 1856; durch einen ungenannten Abbé, Tournai 1856. — Ins Spanische scheint die Schrift nicht übersetzt worden zu sein. Ich fand nirgends eine bezügliche Notiz.

Digitized by Google

und Hefele ließ es dabei nie an seiner bessernden Hand fehlen. Dem Breviloquium wurde in der dritten Ausgabe (1861) die mystische Hauptschrift desselben Autors beigefügt, das Itinerarium mentis ad Deum.

Nach diesen beiden Publikationen vergingen zehn Jahre, bis wieder ein neues Werk ans Licht trat. Der Stillstand ist auffallend, wenn man die rasche Folge erwägt, in der die bisherigen Schriften erschienen. Er erklärt sich indessen zur Genüge, wenn man in Betracht zieht, daß das Jahrzehnt so ziemlich mit der Zeit sich deckt, welche die Bearbeitung des Kirchenlexikons in Anspruch nahm, an der er hervorragend beteiligt war — die Veröffentlichung des Werkes fällt in die Jahre 1847/56 — und welch schnellen Fortgang hernach die Publikation der Konziliengeschichte hatte. Der erste Band dieses großen Werkes erschien im Anfang des Jahres 1855; der zweite folgte sofort im nächsten Jahre, die weiteren in etwas längeren, immerhin aber verhältnismäßig ziemlich kurzen Zeiträumen. Daraus geht hervor, und einige Bemerkungen in der Vorrede zum ersten Band dienen dem Schluß zur Bestätigung: ein beträchtlicher Teil des Werkes lag schon mehr oder weniger ausgearbeitet vor, als der erste Band in die Presse gegeben wurde.

Der Plan zu dem Werke entstand und reifte sehr allmählich. Die Synoden des 15. Jahrhunderts beschäftigten Hefele schon sehr frühe. Den Anlaß dazu gab die Preisfrage über den Kardinal Nikolaus von Cusa, welche während seiner Studienzeit durch die katholisch-theologische Fakultät in Tübingen gestellt wurde und zu deren Bearbeitung er sich mit zwei Kommilitonen ent-

Digitized by Google

schloß, darunter Franz Anton Scharpff, der spätere Professor in Gießen und Domkapitular in Rottenburg, der dem großen Gelehrten und Kirchenfürsten des 15. Jahrhunderts nachmals eine Reihe von Schriften widmete. Als Frucht dieser Studien erschien in den Gießener Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie 1835 die Abhandlung: „Blicke ins 15. Jahrhundert und seine Konzilien, mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode." Zwölf Jahre später hatte er den Plan, eine Geschichte der Reform- und Unionssynoden des 15. Jahrhunderts in einem Bande zu veröffentlichen. Die eingehende Untersuchung über die temporäre Wiedervereinigung der griechischen und lateinischen Kirche, welche in der Theologischen Quartalschrift 1847/48 erschien, ist noch jetzt Zeuge seiner damaligen Bestrebungen. Als aber das Manuskript nahezu druckfertig war, erweiterte sich ihm der Plan, und er beschloß die Geschichte sämtlicher allgemeinen Konzilien zu bearbeiten. Indessen stellte sich ihm bald auch dieser Umfang als ungenügend dar. Schon der Umstand erweckte ihm Zweifel an der Richtigkeit desselben, daß bei mehreren Synoden der Charakter fraglich ist, da dieselben den allgemeinen Synoden teils beigezählt werden, teils nicht, und ebenso der andere, daß nicht wenige Synoden, ohne zu den ökumenischen zu gehören, gleiche Wichtigkeit besitzen, wie manche der letzteren. Es mußten also wenigstens einige weitere Synoden in die Arbeit aufgenommen werden. Allein auch damit war noch nicht volle Befriedigung gewonnen. Der Rahmen war zwar erweitert, aber er umspannte noch nicht das Ganze. Wenn gleich die bedeutenderen Teile, wären immerhin nur Bruchstücke aus dem reichen Synodal-

Digitized by Google

leben der Kirche zur Darstellung gekommen, nicht dieses selbst in seiner vollen Ausdehnung. Es mußte daher noch ein Schritt gethan werden. Der Plan wurde auf alle wichtigen Synoden ausgedehnt. Thatsächlich wurden überhaupt sämtliche Synoden aufgenommen, soweit sie zu erreichen waren, auch diejenigen, denen nicht gerade eine höhere Bedeutung zukommt, und das Verfahren ist nur zu billigen. Nachdem das Ziel einmal so weit gesteckt war, geschah der Sache erst Genüge, wenn man vollends ganz bis an das Ende ging. Auch das Kleine bildet im Ganzen nicht selten einen bemerkenswerten Teil. Und wer vermag unbedingt zu entscheiden, was wichtig ist und was nicht? Was dem einen als gleichgültig erscheint, kann für einen anderen einen großen Wert haben. Es mußte also auf möglichste Vollständigkeit abgesehen werden.

War dieser Plan für das ganze Werk maßgebend, da er noch seine Gestalt erhielt, bevor die Drucklegung begann, so trat im Laufe der Publikation noch eine weitere Vervollkommnung ein. Es war Hefele schon von Anfang an klar, daß er eine andere Methode einschlagen müsse als seine Vorgänger. Die Synoden durften nicht wie bisher atomistisch, losgetrennt von der Zeit- und Kirchengeschichte behandelt werden. Wenigstens jede bedeutendere sollte als Glied der ganzen kirchenhistorischen Entwicklung dargestellt werden, da sie nur so in der richtigen Beleuchtung erscheint und nur bei dieser Stellung ein volles Verständnis sich ergiebt. Die Konziliengeschichte gestaltete sich demgemäß vielfach zu einer Kirchen- und Dogmengeschichte. Während aber anfangs nur dem dogmengeschichtlichen Inhalt der Synoden diese

Digitized by Google

besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, wurde später, auf vielfältige und von urteilsfähiger Seite geäußerten Wünsche, auch der kirchenrechtliche, liturgische und sittengeschichtliche Stoff zu vollerer Geltung gebracht. Das Werk gewann dadurch noch mehr als früher die Bedeutung einer Kirchengeschichte. In der Periode des Mittelalters wurde es bei der engen Verbindung, welche zwischen Staat und Kirche in jener Zeit bestand, großenteils auch zu einer Kaiser- und Reichsgeschichte. Die Entwicklung ist gleichfalls mit Freuden zu begrüßen, da sie den Wert des Werkes noch vermehrte. Zu bedauern ist nur das eine, daß sie dem Verfasser nicht gestattete, sein Vorhaben so weit zu führen, als ursprünglich beabsichtigt war. Nach dem Plan, der im ersten Band dargelegt ist, sollten je zwei Bände Altertum und Mittelalter behandeln, und dann ein fünfter und letzter das Konzil von Trient und die späteren Synoden zur Darstellung bringen. Möchte es ihm verstattet gewesen sein, uns wenigstens noch mit der Geschichte jenes wichtigen Konzils zu erfreuen! So aber mußte er abbrechen, als er im siebenten Bande bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts vorgerückt war (1874). Doch kommt hiebei nicht bloß die Erweiterung des Planes der Arbeit, sondern noch mehr die Veränderung in Betracht, welche zuletzt in seinem Berufe eintrat. Die neue Lebensstellung gestattete ihm außer der Vollendung des siebenten Bandes nur noch eine zweite, verbesserte und vermehrte Auflage zu veranstalten, und ganz konnte er auch diese Arbeit nicht zu Ende führen. Als er den vierten Band in dem neuen Gewande der wissenschaftlichen Welt übergeben hatte (1879), sah er sich veranlaßt, seine Hand gänzlich von

Digitized by Google

dem Werke zurückzuziehen (vgl. zur Geschichte des Werkes die Vorreden zu Bd. I, V, VII, I^2, IV^2).

Die Konziliengeschichte ist das Hauptwerk Hefeles, seine weitaus größte Arbeit, das Werk seiner reiferen Jahre. Sie nimmt aber nicht bloß unter seinen Schriften die erste Stelle ein; als eines der ausführlichsten und gründlichsten kirchenhistorischen Werke behauptet sie einen hervorragenden Rang in der gelehrten Litteratur unserer Zeit überhaupt. Zwar sind nicht alle Teile mit gleicher Sorgfalt bearbeitet. Am wenigsten befriedigt die Einleitung. Der wichtige Abschnitt über die Verfassung der allgemeinen Konzilien bietet nicht so fast eine selbständige Untersuchung als eine Verteidigung der herkömmlichen Auffassung, bei der nur ausgeschieden wurde, was bei dem Fortschritt der Wissenschaft nicht mehr zu halten war, und einige neue Beweismomente hinzukamen. Auch sonst fehlt es nicht an Mängeln. Es liegt das gewißermaßen in der Natur der Sache. Ein so umfangreiches und in so verschiedene Gebiete eingreifendes Werk kann nicht überall eine selbständige und abschließende Untersuchung bieten. Mehrfach ist es teils auf Orientierung, teils auf Anschluß an die Ergebnisse der anderweitigen neuesten Forschung angewiesen. Bei all den Mängeln aber, die ihm infolge dessen etwa anhaften mögen, hat es immer noch einen seltenen Wert. Zeuge dafür ist schon die außerordentlich häufige Benützung. Schwerlich hat ein anderes Werk der letzten Zeit so viele Spuren in der Litteratur zurückgelassen als die Konziliengeschichte. Durch eine französische und englische Übersetzung fand sie im Ausland auch in die Kreise

Digitized by Google

Eingang, die der Sprache des Autors nicht mächtig sind [1]).

Auch die großen äußeren Ehren, die dem Verfasser in der Folgezeit zu teil wurden, werfen ein Licht auf die Bedeutung des Werkes zurück. Die Wiener theologische Fakultät ernannte ihn 1865 zu ihrem Ehrenmitglied. Die Universität Bonn verlieh ihm bei ihrer Jubiläumsfeier 1868 den Doktorgrad der Philosophie. Die Universität Edinburg nahm ihn bei ihrer dritten Säkularfeier 1881 gleichfalls in die auserlesene Reihe der Männer auf, die sie honoris causa mit einem akademischen Grade schmücken wollte. Durch seinen König war, um das hier anzufügen, die Treue und Verdienstlichkeit seines Wirkens schon früher anerkannt worden. Im Herbst 1853 wurde ihm das Ritterkreuz des Ordens der Württembergischen Krone und damit die Erhebung in den persönlichen Adelsstand zu teil. Die Auszeichnung erfolgte, nachdem er kurz zuvor das Rektoramt an der Hochschule verwaltet hatte (1852/53), und sie schien um so mehr angezeigt, als er im Frühjahr 1853 einen ehrenvollen Ruf an die Universität Freiburg ablehnte, um seine Dienste auch fortan der Heimat und der Landesuniversität zu widmen.

Jenes Werk war auch der Hauptgrund, daß er 1868 zum Consultor für das in Aussicht genommene

1) Die französische Übersetzung, besorgt durch Goschler und Delarc, umfaßt mit dem Registerband 12 Bände und erschien 1869/78. Die englische Übersetzung, veranstaltet durch W. R. Clark, geht in drei Bänden (1871/82) bis zum Jahre 451, beschränkt sich also auf einen kleinen Teil (1½ Bände) des Werkes. — Ein Teil des Werkes wurde in die in Arnheim erschienene „Bibliothek für Geschichte, Philosophie und Theologie" 1851/59 aufgenommen, bezw. nachgedruckt. Vgl. Van der Meulen, Brinkman's Katalogus 1884 S. 126.

Digitized by Google

allgemeine Konzil ernannt wurde. Er verbrachte demgemäß den folgenden Winter in Rom. Und seine bezügliche Thätigkeit bildet gewissermaßen den Abschluß seiner bisherigen Lebensperiode. Denn bald nachdem er aus der ewigen Stadt in die Heimat zurückgekehrt war, starb der Bischof von Rottenburg, und das Domkapitel wählte ihn einstimmig zu dessen Nachfolger. Seine Konsekration und Inthronisation fand am 29. Dezember 1869 statt.

An die Erhebung auf den Bischofsstuhl reiht sich sofort die bewegteste Zeit in seinem Leben an. Bald nach seiner Konsekration, in den ersten Tagen des Jahres 1870, reiste er zu dem seit dem 8. Dezember 1869 versammelten Konzil nach Rom ab. Die Versammlung geriet bekanntlich in heftige Kämpfe, als der Antrag auf Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in ihr gestellt wurde. Ein Teil der Mitglieder, in der Versammlung selbst zwar der kleinere, an sich aber nicht unbedeutend, glaubte dem Antrag entgegentreten zu sollen. Zu den Opponenten zählte Hefele, und er bemühte sich auch, seinen ablehnenden Standpunkt aus der Geschichte des Papstes Honorius litterarisch zu begründen. Die Causa Honorii papae erschien, da in Rom für die Drucklegung der Schriften der Opposition Schwierigkeiten bestanden, in Neapel, in deutscher Übersetzung mit einem Nachtrag, in dem die gewagten Aufstellungen des römischen Kirchenhistorikers Pennacchi zurückgewiesen wurden, unter dem Titel: Honorius und das sechste allgemeine Konzil, in Tübingen (1870). Seine Auffassung stand ihm auch noch einige Zeit fest, nachdem die Definition erfolgt und das Konzil vertagt war. Es kostete ihn nicht geringe

Digitized by Google

Überwindung, sich mit dem neuen Dogma zurechtzufinden. Doch verkündigte er das Dekret des Konzils am 10. April 1871 mit Beifügung einer kurzen Erläuterung. Der Schritt fand naturgemäß verschiedene Beurteilung. Er selbst hat ihn nie bereut. Derselbe gab ihm und seiner Diöcese nach langen Kämpfen und Stürmen den Frieden wieder.

Sein weiteres Leben verlief in Ruhe und Stille. Es war ganz durch seinen oberhirtlichen Beruf in Anspruch genommen. Nur beschäftigte ihn anfangs auch sein litterarisches Hauptwerk noch einige Zeit. Er vollendete, wie bereits zu bemerken war, den 7. Band, indem er der ersten 1869 erschienenen und das Konzil von Konstanz enthaltenden Abteilung 1874 die zweite mit den Synoden von Basel und Ferrara-Florenz folgen ließ und die vier ersten Bände 1873/79 in zweiter Auflage herausgab. Seine irdische Laufbahn schloß nach kurzer Krankheit am 5. Juni 1893.

Unsere Zeitschrift schuldet ihm größten Dank. Wie er früher einer ihrer eifrigsten Mitarbeiter und Leiter war, so lag ihm ihr Gedeihen auch später sehr am Herzen. Er blieb ihr fortan ein väterlicher Freund. Bisweilen bekundete er sein Interesse auch noch in seiner höheren Stellung durch Beiträge, die er für sie lieferte. Sein Andenken wird bei uns immerdar in Segen sein: ein Bild der Einfachheit, Lauterkeit und Anspruchslosigkeit, gewissenhaftester Treue im Berufe, rastlosen und unermüdeten Forschens und Schaffens; ein Gelehrter, der in seinen Schriften ein dauerndes Denkmal sich errichtet hat, dessen Hauptwerk als reiche Fundgrube historischen Wissens noch lange Hunderten und Tausenden dienen wird.

Digitized by Google

2.

Pauli Reisen nach Korinth.

Von Prof. Dr. **Belser.**

Volle Sicherheit haben wir über des Apostels erste Reise nach der Hauptstadt Achaias. Dieselbe erfolgte wohl im Jahr 53 von Athen her. Paulus nahm nach seiner Ankunft bei den damals in Korinth weilenden christlichen Eheleuten Aquila und Priscilla Wohnung und während des mehr als 1½jährigen Aufenthalts sammelte er, hauptsächlich aus der heidnischen Bewohnerschaft der Stadt, eine zahlreiche christliche Gemeinde. Dann begab er sich von Korinth nach Ephesus und nachdem er dort nur ganz kurze Zeit gewirkt hatte, über Cäsarea nach Jerusalem: die zweite große Missionsreise des Apostels war damit zu Ende (Apg. 15, 35—18, 22; vergl. I Kor. 2, 1 ff.; 3, 1 ff.). Ebenso sind wir genau unterrichtet von einem weiteren Besuch Pauli zu Korinth während seiner dritten Missionsreise; derselbe wurde wahrscheinlich im Jahre 58 gemacht und erstreckte sich über eine Zeit von 3 Monaten. Es gelang damals dem Apostel, nach den längeren Wirren wieder vollkommene Ordnung und Ruhe in der christlichen Gemeinde herzustellen, und nachdem er auch

Digitized by Google

das Kollektenwerk zum Abschluß gebracht hatte, brach er von Korinth auf und nahm seinen Weg über Mazedonien nach Kleinasien und von da über Milet und Cäsarea nach Jerusalem (Apg. 20, 1 ff.; vergl. I Kor. 16,1—3; II Kor. 9,4; Röm. 15,22 ff.). Soweit stehen wir auf völlig festem Boden und eine Meinungsverschiedenheit kann höchstens etwa bezüglich der Zeit dieser beiden Reisen eintreten; indes spricht, wie wir schon andeuteten und wie auch fast allgemein zugegeben wird, die größte Wahrscheinlichkeit hinsichtlich des ersten Aufenthalts Pauli in Korinth für das Jahr 53, hinsichtlich der an zweiter Stelle erwähnten Anwesenheit für das Jahr 58. Viel erörtert und verschiedenartig beantwortet hingegen ist die andere Frage: hat Paulus nur diese beiden Reisen nach Korinth unternommen? Manche behaupten das; ich selbst bin der Ansicht, daß der Apostel in der Zeit zwischen unserem ersten und zweiten Korintherbrief, im Jahre 57, kurze Zeit sich in Korinth aufgehalten und außerdem 65—66 diese Stadt auf seinem letzten Wege nach Rom noch einmal berührt hat. Anlaß zu wiederholter Prüfung dieser schwierigen Materie bot zunächst Feltens Bemerkung in seinem trefflichen von mir besprochenen Buch „Die Apostelgeschichte", daß nämlich die Annahme einer solchen Zwischenreise Pauli von Ephesus nach Korinth ums Jahr 57 ohne Halt sei (S. 364). Für verfehlt erachte auch ich die Hypothese von einem dem ersten kanonischen Korintherbrief vorgängigen zweiten Aufenthalt des Apostels in Korinth; dagegen lassen sich allerdings ganz entscheidende Gründe ins Feld führen. Es sei gestattet, in Kürze an Folgendes zu erinnern. Jene noch neuerdings verteidigte Annahme kann sich durchaus nicht auf I Kor. 16, 7 stützen. Dort sagt der Apostel:

Digitized by Google

οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν. Wäre nun freilich die nicht ungewöhnliche Ueberſetzung dieſer Worte: „ich will euch diesmal nicht im Vorbeigehen ſehen“ (vgl. Kiſtemaker zur Stelle) richtig, ſo läge die Ergänzung nahe: wie früher, wie vorher einmal; und da eine Beziehung dieſer Wendung auf den erſten 1½jährigen Aufenthalt Pauli in Korinth im Jahr 53/54 ausgeſchloſſen erſcheint, ſo wäre die Folgerung notwendig, daß der Apoſtel, ehe er den erſten Korintherbrief ſchrieb, der Stadt einen kurzen zweiten Beſuch gemacht hätte, auf welchen er mit οὐ θέλω ἐν παρόδῳ ὑμᾶς ἰδεῖν anſpielte. Allein jene Ueberſetzung iſt ganz verfehlt; der Gedanke iſt vielmehr: Erſt hatte ich den Plan, von Epheſus direkt nach Korinth zu fahren, hierauf nach Mazedonien und von dieſer Provinz zurück nach Korinth und von da nach Jeruſalem (vgl. II Kor. 1,16); da ich aber nach dieſem urſprünglichen Plane Korinth wenigſtens das erſte Mal nur ſtreifen könnte, während die ausgebrochenen Unruhen und entſtandenen Wirren ſofort einen längeren Aufenthalt wünſchenswert und notwendig machen, ſo will ich unter Änderung meines Planes zuerſt Mazedonien aufſuchen und dann zu längerem Aufenthalt bei euch in Korinth eintreffen. Es iſt alſo zu überſetzen: denn nicht will ich euch jetzt, bei der anders gewordenen Lage der Dinge, im Vorbeigehen ſehen. Damit fällt die Stelle als Stütze für die bezeichnete Hypotheſe dahin; die Unhaltbarkeit derſelben ergiebt ſich indes auch aus anderen Erwägungen.

a) Der Apoſtel ſpricht im erſten Korintherbrief wiederholt von ſeiner erſten Anweſenheit in Korinth zur Zeit, wo er die chriſtliche Kirche dort gründete (I Kor. 1,10; 1,17—26; 2,1; 3,1; 3,10—11; 4,5 u. 15; 9,1—2;

Digitized by Google

15,1—2); dagegen nirgends von mündlichen Auseinandersetzungen mit den Korinthern über die eingerissenen Mißstände. Einen Brief freilich hatte er ihnen auf die erste Kunde von der schlimmen Wendung in der Gemeinde zugeschickt und darin den Verkehr mit unsittlichen Brüdern untersagt (I Kor. 5, 9—11). Es war das der allererste uns verloren gegangene Brief Pauli an die Gemeinde. Die darin niedergelegte Warnung des Apostels wurde in Korinth mißverstanden, weshalb er sich in unserem ersten großen Sendschreiben veranlaßt sieht, den Sinn der Warnung näher zu erklären (5,9); eben darin aber liegt der unwiderleglichste Beweis, daß Paulus vor Abfassung desselben nicht wieder in Korinth anwesend war, da er ja in diesem Falle mit den korinthischen Christen über den genannten Punkt mündlich sich verständigt haben würde.

b) Wiederholt giebt Paulus im ersten kanonischen Brief die Erklärung ab, daß er von den mißlichen Zuständen in der christlichen Gemeinde nur durch Hörensagen infolge verschiedener Nachrichten aus Korinth Kenntnis habe (vergl. besonders 1,11; 5,1; 11,18).

c) Hätte der Apostel vor Abfassung und Uebersendung des ersten kanonischen Briefs einen zweiten Aufenthalt in Korinth genommen, so ließen sich Stellen desselben wie besonders 9,18: „als käme ich nicht zu euch, so sind einige aufgeblasen", nicht begreifen.

d) Die Zusendung des Gemeindebriefs durch Stephanas, Fortunatus und Achaikus an den Apostel nach Ephesus mit der Bitte um Auskunft über die gemischten Ehen und die Zulässigkeit des ehelichen Lebens überhaupt, über den Genuß von Götzenopferfleisch u. s. w.

Digitized by Google

bliebe bei der Annahme eines unserem ersten Korintherbrief vorgängigen zweiten Aufenthalts Pauli in Korinth ein Rätsel; eine solche Anwesenheit würden ja doch die christlichen Korinther benutzt haben, um sich mündliche Belehrung über jene Punkte vom Apostel erteilen zu lassen. Nach allem dem ist allerdings die Hypothese von einem Besuch Pauli in Korinth in der Zeit nach dem Weggang im Jahre 53/54 bis zur Zeit der Abfassung des ersten Korintherbriefes (Ostern 57) ganz und gar hinfällig.

Anders liegt die Sache m. E. hinsichtlich der Frage, ob Paulus innerhalb des zwischen dem ersten und zweiten Sendschreiben liegenden Zeitraumes (Ostern 57 bis Sommer 58) eine Reise nach Korinth unternommen habe oder nicht. Manche bejahen die Frage wie namentlich heute Weizsäcker, Krenkel, katholischerseits Van Steenkiste; andere verneinen dieselbe zu letzteren gesellt sich auch Felten. In diesem Punkte Partei zu ergreifen ist nicht leicht und wenn ich selbst mich der ersteren Klasse einreihe, so war fast ausschließlich die Rücksicht auf den Text an mehreren Stellen des zweiten Korintherbriefs entscheidend; andere Momente, welche schon zur Unterstützung der Annahme einer solchen Zwischenreise Pauli beigebracht worden sind, erscheinen mir nicht schwerwiegend; zu einer Vergewaltigung des Textes aber konnte ich mich nicht entschließen. Prüfen wir die Stellen.

1) II Kor. 2, 1 schreibt der Apostel: *ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν.* So nämlich lauten ursprünglich die Worte nach der best beglaubigten Lesart, nicht etwa *τὸ μὴ πάλιν ἐλθεῖν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς* (Recepta). Demnach sagt Paulus hier: „ich nahm

Digitized by Google

mir vor, nicht abermals in Betrübnis (Betrübung) zu euch zu kommen". Der Verſuch, dieſe Worte auf I Kor. 2, 3 zu beziehen: *καὶ ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*, „ich trat bei euch (im Jahr 53) in viel Schwachheit und Furcht und Zittern auf", iſt als völlig mißlungen abzuweiſen. Denn hier ſchildert der Apoſtel ſeine gedrückte geiſtige Stimmung, ſeine Befangenheit und Beklemmung aus Anlaß ſeiner erſten Ankunft in Korinth. Dieſe geiſtige Verfaſſung begreifen wir vollſtändig. Paulus kam damals eben von Athen her. Dort hatte er den Dionyſius Areopagita, eine Frau Damaris und andere für das Chriſtentum gewonnen; im ganzen war aber der Erfolg ſeiner Predigt ein geringer geweſen; die blaſierte Bewohnerſchaft Athens hatte den Apoſtel mit Kälte, Achſelzucken oder Hohnlachen empfangen (Apg. 17, 16 ff.). Unter dem noch friſchen Eindruck der abſtoßenden Begegnung mit den auf den Ruhm ihrer Ahnen ſtolzen Athenern hatte Paulus die Hauptſtadt Achaias betreten, welche an Sittenloſigkeit Athen weit übertraf (vgl. *Κορινθιάζεσθαι*, Akrokorinth!), an vornehmem Wiſſensſtolz jener Stadt gleich ſtand. So war das erſte Auftreten Pauli in Korinth ein ſchüchternes und zaghaftes. Denn zu der Erinnerung an die niederdrückende Erfahrung in Athen kam noch der Gedanke an das Mißverhältnis von Zweck und Mitteln; bei Erwägung ſeiner menſchlichen Schwäche wandelte den in der Demut tief gegründeten Apoſtel ein Gefühl großer Zaghaftigkeit und der Furcht an, in dem ſittenloſen wiſſensſtolzen Korinth der großen Aufgabe nicht genügen zu können. Allein auf dieſe ihn beim erſten Betreten der Stadt beherrſchende

Digitized by Google

Stimmung kann der Apostel mit jenen Worten des zweiten Briefes nicht Bezug genommen haben, da er ja hier von Trauer, Betrübnis, nicht von Furcht redet. Er kann darunter nur Betrübnis über die mißlichen Zustände in Korinth meinen und sein Gedanke muß daher sein: schon einmal bin ich beim Anblick „der Greuel der Verwüstung" in tiefe Trauer versetzt worden, daher mein Entschluß, nicht abermals in Betrübnis zu euch zu kommen. Man erkennt deutlich: der Apostel redet hier von einer Anwesenheit bei den Korinthern „in Betrübnis"; damit kann er nur einen von der ersten Anwesenheit verschiedenen Aufenthalt, einen solchen, der nach Abfassung und Überschickung des ersten Briefs eingetreten ist, im Auge haben. Übersetzungen dieses Verses wie: „ich nahm mir vor, nicht in Betrübnis zu euch zurückzukommen" oder: „nicht ein andermal in Betrübnis zu kommen", verdienen als künstliche und gemachte Ausdeutungen keine Beachtung. Nur weil diese Stelle so unzweideutigen Wortlaut hat, möchte ich die andere 12, 21 sofort zur Vergleichung beiziehen: (*φοβοῦμαι γάρ*), *μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς καὶ πενθήσω πολλούς*, wo man doch ein Recht hat, *πάλιν* wie zu *ἐλθόντος*, so zu *ταπεινώσῃ* und *πενθήσω* gehörig zu betrachten und zu übersetzen: (ich fürchte), daß wenn ich abermals komme, mein Gott mich euch gegenüber wieder demütigen und ich viele zu beklagen haben werde; dann aber hat auch diese Stelle eine vor Abfassung des zweiten Briefes fallende Anwesenheit Pauli *ἐν λύπῃ* zur Voraussetzung.

2) II Kor. 1, 23 heißt es: *ἐγὼ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν, ὅτι φειδόμενος ὑμῶν*

οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον: ich rufe Gott zum Zeugen wider meine Seele an, daß ich aus Schonung für euch nicht mehr nach Korinth kam. Auch bei der Wiedergabe dieser Worte durch die Übersetzer ist unverkennbar, daß ihre Vorstellung von dem Gedanken beherrscht wird: ein zweiter Aufenthalt Pauli in Korinth vor Niederschreibung des zweiten Briefes ist unter allen Umständen ausgeschlossen. So wenn einer übersetzt: „ich rufe Gott zum Zeugen wider mich, daß ich, um euer zu schonen, noch nicht wieder nach Korinth gekommen bin", oder ein andrer: „daß ich, um euer zu schonen, nicht wieder gekommen bin". Jene Übersetzung wäre berechtigt, wenn es οὔπω hieße und dann könnte man in den Worten eine Anspielung auf Pauli erste „grundlegende" Anwesenheit in Korinth erblicken. So aber, da der Apostel οὐκέτι schreibt, welches ἔτι die zweite Übersetzung unberücksichtigt läßt, kann der Sinn der Worte nur sein: die Erfahrung, welche ich bei meinem Aufenthalt in eurer Mitte machte, war der Art, daß ich mich aus Schonung für euch nicht mehr entschließen konnte, euch zu besuchen; so wie die Dinge lagen, blieb mir nichts übrig als mit schonungsloser Strenge und Energie zu strafen; das eben wollte ich verhüten. Darum wählte ich den Ausweg, zu euch vorerst einen meiner Gehilfen, den Titus, zu schicken (II Kor. 2, 13), um durch ihn auf euch einzuwirken und euch Zeit zur Besinnung und Umkehr zu geben. So ergiebt sich auch aus dieser Stelle bei genauer Worterklärung die zwingende Folgerung, daß Paulus vor Abfassung des zweiten Sendschreibens eine weitere Reise nach Korinth gemacht hat.

Digitized by Google

3) II. Kor. 13, 1—2: *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*. Wenn man unbefangen und ohne vorgefaßte Meinung an die Erklärung dieſer Stelle ſchreitet, ſo kann man zunächſt nur überſetzen: dies iſt das dritte Mal, daß ich zu euch komme. Umſtändlicher und der deutſchen Denkweiſe entſprechender würden die Worte des Apoſtels lauten: *τρίτον ἐστὶ τοῦτο, ὅτι ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*, oder *τρίτην* (praedicativ) *ἔρχομαι ταύτην τὴν πορείαν* = dieſe Reiſe mache ich zu euch als die dritte. Es iſt kaum glaublich, welche Leiſtungen die Exegeſe hier aufzuweiſen hat. Um gar nichts zu reden von der bildlichen Auffaſſung der apoſtoliſchen Worte, als hätten ſie den Sinn: mit dem vorliegenden Brief trete ich vor euch hin als mit dem dritten, ſei nur die Auslegung erwähnt: dieſes dritte Mal komme ich wirklich zu euch d. h. ſchon zwei Mal hatte ich die Abſicht, wieder eine Reiſe nach eurer Stadt zu unternehmen, wurde aber jedesmal an der Ausführung meines Vorhabens verhindert. Gegen dieſe Auslegung ſpricht ſchon die Wortſtellung, da ja gerade *τρίτον* voranſteht. Allerdings ſchreibt der Apoſtel nicht *ἐλεύσομαι* (Felten l. c.), ſondern *ἔρχομαι*. Aber man ſollte nicht vergeſſen, daß gerade bei dieſem Verbum wie bei *πορεύομαι* und ähnlichen das Präſens ſcheinbar in der Bedeutung des Futurums gebräuchlich iſt (vgl. Krügers Gramm. 53, 1, 8): „mit Lebhaftigkeit präzipiert das Präſens die Zukunft“ und deutet die Gewißheit des Eintretens der Handlung an, als ob dieſe bereits im Moment ſich vollzöge. Andere laſſen den Apoſtel mit jenen Worten ſagen: ich bin jetzt zum dritten Mal im Begriff, zu euch zu kommen, indem ſie *ἔρχομαι* = *μέλλω ἔρχεσθαι* nehmen und auf die Stelle 12, 14 ver-

Digitized by Google

weiſen: *ἰδού, τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*: ſiehe, zum dritten Mal bin ich jetzt bereit zu euch zu kommen, da hier *τρίτον τοῦτο* mit *ἑτοίμως ἔχω* zu verbinden ſei, nicht mit *ἐλθεῖν*. Allein dem gegenüber iſt ſofort die Möglichkeit der Verbindung des *τρίτον τοῦτο* mit *ἐλθεῖν* trotz der Wortſtellung zu betonen, da gerade bei ſolchen Begriffen wie *ἑτοιμός εἰμι* die Zwiſchenſtellung zwiſchen einem Satzteil und dem abhängigen Verbum beliebt iſt, wie das Beiſpiel aus Joſephus (bell. iud. I, 14, 1) zeigt: *τάλαντα δὲ ἦν ἕτοιμος τριακόσια δοῦναι*. Und eben an unſrer Stelle nötigt der Kontext zu der Verbindung des *τρίτον τοῦτο* mit *ἐλθεῖν*, nicht mit *ἑτοίμως ἔχω*. Denn der Apoſtel redet andeutungsweiſe von ſeiner Gewohnheit, welche er beſonders bei den Korinthern befolgt habe, das Evangelium koſtenlos zu machen, den Lebensunterhalt durch Ausübung ſeines Handwerkes zu erwerben, nicht von den Chriſten, beziehungsweiſe den Katechumenen zu fordern. Da er nun den Beweis ſeiner Uneigennützigkeit nur bei wirklich gemachten, nicht bei bloß geplanten Beſuchen liefern konnte, ſo muß der Sinn ſeiner Worte an der angezogenen Stelle ſein: machet euch nach der Richtung hin keine Sorgen; auch bei meiner bald erfolgenden Ankunft in eurer Mitte werde ich niemanden aus euch durch Forderung des Lebensunterhaltes läſtig fallen, ſowenig als bei meinen früheren Anweſenheiten in eurer Stadt [1]). Bei ſolcher durch den Zuſammenhang geforderten Auffaſſung der Stelle herrſcht vollkommene Übereinſtimmung mit der vorigen 13, 1; namentlich den noch nicht berückſichtigten,

1) Vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geſchichte und Briefe des Ap. Paulus S. 185 ff.

Digitized by Google

weiter sich anschließenden Worten: „auf Aussage von 2 und 3 Zeugen wird jede Sache festgestellt werden" d. h. in der zwischen mir und euch Korinthern schwebenden Angelegenheit wird bei meinem Eintreffen in eurer Stadt die Entscheidung gefällt werden (dritte Zeugenschaft); eine Art von Untersuchung und Prüfung derselben hat schon vorher anläßlich der Anwesenheit des Titus bei euch stattgefunden (zweite Zeugenschaft), und eine erste Verhandlung? nun die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: damals als ich selbst nach der Rückkehr des Timotheus mich schnell nach Ephesus aufmachte und kurz unter euch weilte (erste Zeugenschaft). Völlig harmonisch knüpfen sich 13, 2 die Worte an: „ich habe vorhergesagt und sage vorher, wie zum zweiten Mal anwesend (= wie bei meiner zweiten Anwesenheit), so auch abwesend jetzt (= so auch bei meiner jetzigen Abwesenheit), denen welche früher gesündigt haben und den übrigen allen, daß ich, wenn ich wieder komme, nicht schonen werde" [1]). Nötigt so die unbefangene Auslegung dieser Stellen des zweiten Briefes in aller Form zu der Annahme eines seiner Abfassung vorgängigen zweiten Aufenthalts Pauli in Korinth, so ergiebt sich dieselbe zwingende Folgerung bei folgender Erwägung.

4) Im ersten kurz vor Ostern 57 abgefaßten Brief kündigt Paulus den Korinthern in der unzweideutigsten Weise das baldige Eintreffen des Thimotheus in ihrer Stadt an und legt seinen geistlichen Kindern dringend ans Herz, der Wirksamkeit des geliebten Schülers keine Hindernisse zu bereiten, sondern ihm gute Aufnahme zu gewähren

1) Vgl. Schmiedel, Handkommentar S. 256.

Digitized by Google

und seinen Weisungen Gehör zu schenken (I. Kor. 4, 17; 16, 10 f.). Daß Thimotheus der Erklärung des Apostels zufolge noch ehe dieser den ersten (kanonischen) Brief abgehen ließ, von Ephesus aufgebrochen ist, geht sowohl aus 4, 17 als auch aus Apg. 19, 22 hervor, nach welch letzterer Stelle Thimotheus zugleich mit Erastus von Kleinasien (Ephesus) zunächst nach Mazedonien abgesandt wurde, also, wenn wir beide Berichte vergleichend zusammenstellen, über Mazedonien seinen Weg nach Korinth genommen hat. Nun erfahren wir allerdings weder aus der Apg. noch aus dem zweiten kanonischen Korintherbrief irgend etwas über die wirkliche Ankunft des Apostelschülers in Korinth und über den Ausfall seiner Sendung. Anzunehmen, daß er aus irgend einem Grund gar nicht nach Korinth gekommen sei, ist so gut als unmöglich, da wir nach der ganz ausdrücklichen Ankündigung seiner Ankunft durch Paulus im ersten Brief dann eine Bemerkung eben über die Ursache des Nichterscheinens im zweiten Brief erwarten müßten. Auch der Umstand, daß Timotheus später in Mazedonien um den Apostel ist (II. Kor. 1, 1), somit ohne Zweifel die Reise von Ephesus dahin mitgemacht hat, weist auf eine wirkliche Ankunft in Korinth und Rückkehr von da nach Ephesus hin. Das geheimnisvolle Dunkel, welches über den gemeinten Gegenstand durch das Schweigen der Urkunden ausgebreitet liegt, wird nur gehoben durch die Annahme, daß Timotheus nach Ausrichtung seiner Aufträge in Mazedonien in Korinth nicht lange, nachdem dort der erste Brief Pauli überbracht war, wirklich eingetroffen, aber von dort, ohne mit seinen Vorstellungen Gehör gefunden zu haben, wieder abgezogen und noch vor Pfingsten (57) nach Ephesus zurückgekehrt ist (I. Kor.

Digitized by Google

16, 8 ff.). Daß später Titus nach Korinth geschickt wurde, um neue energische Vorstellungen daselbst zu machen, und daß der Zweck dieser Sendung erreicht wurde, wissen wir bestimmt aus dem zweiten Brief (II. Kor. 7, 5 ff.); aber auch diese Sendung bleibt uns völlig unverständlich, wenn wir nicht annehmen, daß zwischen hinein der Apostel selbst eine Fahrt nach Korinth gemacht und nach kurzem Aufenthalt die Rückkehr angetreten hat, nachdem er dort eine schmerzliche Demütigung und persönliche Beleidigung von einem Mitglied der chr. Gemeinde erfahren hatte (II. Kor. 12, 20 f.; 7, 12). Ohne Annahme einer solchen Zwischenreise des Apostels bleibt uns die Sendung des Titus rätselhaft; denn wir sagen: was sollte die Mission des in Korinth fremden Titus, nachdem die Thätigkeit des bei der Gemeindegründung beteiligten Thimotheus erfolglos gewesen, während wir unter der doppelten Voraussetzung des Aufenthalts erst des Thimotheus und dann des Paulus selbst die Vorstellung gewinnen: der Apostel hatte zuerst auf die persönliche Anwesenheit und Wirksamkeit seines geliebten Schülers Timotheus und auf seine eigene das Hauptgewicht gelegt und sich davon eine Wendung der Lage in Korinth versprochen; erst nachdem er sich in dieser Hoffnung getäuscht sah, überließ er die schwierige Angelegenheit ausschließlich Gott, nur daß er von Ephesus aus durch Titus den Korinthern eine Art Ultimatum zustellen ließ. Und dies wirkte: war der bessere Teil der Gemeinde schon durch den erfolglosen Abgang des Thimotheus und vollends des Gemeindegründers selbst in Bestürzung geraten, so vollzog sich die angebahnte Sinnesänderung bei der Ankunft des Titus rasch, so daß dieser bald dem bekümmerten Apostel erfreuliche Nachrichten nach Mazedonien bringen

konnte (II. Kor. 7, 6). Die Einrede, es müßte doch im zweiten Brief in unverkennbarer Form auf die Anwesenheit wie des Apostels, so des Thimotheus Bezug gewonnen sein, ist ganz bedeutungslos; vielmehr erscheint gerade das Schweigen als sehr bemerkenswert: als nach Übersendung des Ultimatums der Friede mit der überwiegenden Mehrheit der Korinthergemeinde wieder hergestellt war, wollte der Apostel diesem Teil vor allem seine Befriedigung ausdrücken und er hielt es nicht für klug, auf die erfolglose Mission des Timotheus weiter einzugehen; was aber seine eigene kurze Anwesenheit im Sommer 57 zu Korinth betrifft, so machte sich der Apostel auch in diesem Betreff eine gewisse weise Zurückhaltung zur Pflicht; übrigens liegen uns an den oben besprochenen Stellen unvertilgbare Spuren der Erinnerung Pauli an diese Thatsache vor.

5) Der zweite Brief des Apostels an die Korinther ist voll von Äußerungen über seine Ängsten, Kümmernisse und inneren Qualen, welche er wegen der korinthischen Sache ausgestanden (vgl. besonders Kap. 7). Namentlich redet Paulus davon, daß er in wahrer Herzensangst und mit vielen Thränen an sie geschrieben habe (2, 4). Nun ist der Gedanke nicht a limine abzuweisen, daß der Apostel hier die Beklemmnis des Herzens ausdrückt, in welcher er das erste (kanon.) Sendschreiben abgefaßt hat. Denn die nacheinander bei ihm eintreffenden Nachrichten über die Unordnung und Ungehörigkeit fast unerhörter Art in der vor kurzem gegründeten Gemeinde mußte tiefen Eindruck auf das empfängliche und erregbare Herz des Apostels machen. Indes hält ein derartiger Gedanke doch nicht stand. Die allmählich, wohl zuerst durch reisende Christen, dann auch durch die Ab-

Digitized by Google

gesandten der korinthischen Gemeinde, zuletzt durch die Leute der Chloë ihm überbrachten Nachrichten über die Gemeindezustände zu Korinth konnten den Apostel bei Abfassung des ersten Schreibens nicht in eigentliche Aufregung versetzen, um so weniger als er hier erstmals energisches Einschreiten gegen den Hauptschuldigen (Blutschänder) und Beseitigung der übrigen eingetretenen Mißstände verlangte; solange die Gemeinde noch keine Probe ihrer Gesinnung gegenüber den Weisungen und Belehrungen des Apostels gegeben, lag kein Grund zu Herzensangst und Thränen vor. Ist sonach die Beziehung jener Worte (2, 4) auf den ersten Brief unmöglich, so begegnet auch eine solche auf das zweite Sendschreiben (ἔγραψα dann Briefstil) schweren Bedenken, hauptsächlich darum, weil in dem für die große Mehrheit der Gemeinde berechneten Hauptteil des Briefes (Kap. 1—9) der Ton väterlicher Milde und Liebe vorherrscht; es ist ohne Weiteres zugegeben, daß die Beziehung der gemeinten Worte auf den durch Titus nach Korinth übersandten Zwischenbrief (mit dem Ultimatum) am meisten Anspruch auf Beachtung hat. Dann ist aber sofort die Frage zu beantworten: warum schrieb der Apostel diesen Brief aus Herzensangst und Thränen heraus? Und da ist wieder die beste Antwort: weil nicht bloß der erste (kanon.) Brief, sondern auch die Sendung des Timotheus und die eigene Reise des Apostels ohne Erfolg geblieben war.

Hier müssen wir nun freilich unsere Ausführungen noch gegen einen Einwand sicher stellen. Felten (l. c.) stützt sich bei der kurzen Widerlegung unserer Annahme auf die Darstellung der Apostelgeschichte. Allzugroßes

Digitized by Google

Gewicht will er zwar augenscheinlich nicht auf den Umstand legen, daß der δεύτερος λόγος von einer zweiten Reise Pauli nach Korinth im Jahr 57 nichts erwähnt; der geschätzte Gelehrte kennt ja die Lückenhaftigkeit des Berichtes und weiß sehr wohl, daß Lukas aus der großen Masse des Stoffes eine Auswahl unter genauer Bezugnahme auf Plan und Zweck seines Buches getroffen und daß er schonungslos alles übergangen hat, was seine Zwecke nicht zu fördern geeignet war; es möge erlaubt sein, nur im „Vorbeigehen" an das Stillschweigen des Lukas über Pauli Aufenthalt in Arabien (Apg. 9, 22—25 vgl. mit Gal. 1, 17) und bezüglich des den Petrus und Paulus betreffenden Vorfalls in Antiochien (Apg. 15, 35 vgl. mit Gal. 2, 11) zu erinnern. So hat Lukas auch die ganze korinthische Angelegenheit der Jahre 53—58 vollständig übergangen: wie mag man demnach die Nichterwähnung der Zwischenreise Pauli überhaupt irgendwie auffallend finden? Noch eher allerdings könnte man in der Bemerkung des Apostels gegenüber den Presbytern von Ephesus: „Ihr wisset vom ersten Tage an, da ich nach Asien kam, wie ich bei euch die ganze Zeit über mich verhielt" (Apg. 20, 18), sowie in der andern Bemerkung Pauli, daß er 3 Jahre lang Tag und Nacht einen jeden unaufhörlich ermahnt habe (Apg. 20, 31), ein unsrer Annahme entgegenstehendes Hindernis erblicken. Es sei nun diesem Hinweis gegenüber von allem auf den vielfach rhetorischen Charakter der Redeweise Pauli aufmerksam gemacht. An der unten noch einmal zu besprechenden Stelle im zweiten Timotheusbrief (4, 17) sagt Paulus, er sei ein erstes Mal aus dem Rachen des Löwen befreit worden, damit

Digitized by Google

alle Völker (das Evangelium) hören. Thatsächlich hat hier der Apostel, wie wir später sehen werden, nur noch seine in Aussicht genommene Missionsthätigkeit in Spanien im Auge. Im Römerbrief (15, 19) legt er dar, er habe seine Aufgabe im Orient erfüllt, daher er seine längst geplante Reise nach Rom und von da nach Spanien ausführen werde. Diese Bemerkung müssen wir in dem Sinne verstehen, daß er überall im Orient (von Jerusalem westwärts), in Kleinasien und Griechenland dem Christentum Zentren und sichere Mittelpunkte geschaffen habe, von wo das Evangelium überallhin ausgebreitet werden könne. Im Hinblicke auf des Paulus eigene bezügliche Redeweise sind wir gänzlich ohne Furcht, es könnte durch die Annahme einer kurzen Reise des Apostels von Ephesus nach Korinth der Darstellung in der Apostelgeschichte Abbruch geschehen. Als kurz dauernd stellen wir uns nämlich Pauli Abwesenheit von Ephesus im Jahr 57, da er Korinth besuchte, vor, im Unterschied von anderen, welche heute noch zur Ausführung einer derartigen Reise viele Wochen oder gar Monate zu postulieren scheinen. Seitdem wir die bezüglichen die Meerfahrten zwischen Kleinasien und Griechenland betreffenden Verhältnisse einigermaßen durch eigene lebendige Anschauung kennen gelernt haben, mußten wir frühere unzutreffende Vorstellungen aufgeben [1]). Wenn man mit eigenen Augen gesehen hat, wie ein ordentlich eingerichtetes Segelschiff bei günstigem Winde über die Wogen des Meeres dahingleitet, so ist man geneigt, der Aussage Kundiger

1) Eine andere Folge der Autopsie hinsichtlich der Dinge „zu Land" ist ein völliger Anschluß an die Ansicht Schiffers (Amwas, Freiburg 1890) in der Emmausfrage.

Digitized by Google

Glauben zu schenken, daß nämlich der Weg von Smyrna oder Ephesus bis nach Athen oder Korinth von Segelschiffen in 3—4 Tagen zurückgelegt werden könne. Darnach nehmen wir an, daß Paulus, der jedenfalls die Fahrt von Ephesus nach Korinth direkt übers Meer gemacht hat, die ganze Reise samt Aufenthalt in Korinth in 3 Wochen zur Ausführung brachte. Zieht man nun auch von dem dreijährigen Aufenthalt in Ephesus 3 Wochen ab, so behalten doch jene Worte Pauli (Apg. 20, 18 und 31) noch ihre volle Wahrheit. Aber wir müssen jetzt den Bericht der Apostelgeschichte in positiver Weise verwerten. Nach Lukas schickte Paulus, nachdem er 2 Jahre und 3 Monate in Ephesus gewirkt hatte, vorerst den Timotheus nebst Erastus nach Mazedonien (Apg. 19, 8 ff.); wer nicht absichtlich eine Abweichung des Lukas von der Darstellung des Paulus in den Korintherbriefen herausbringen will, wird unter Beiziehung des ersten Sendschreibens (14, 17; 16, 10 f.) näherhin sagen: Paulus schickte den Timotheus noch einige Tage vor Absendung des ersten Briefes über Mazedonien nach Korinth, etwa 14 Tage vor Ostern 57, damit er die schriftlich im Brief nachfolgenden Mahnungen durch seine persönliche Anwesenheit unterstütze und Pauli baldiges Kommen vorbereite. Wann ist nun der Apostel selbst von Ephesus definitiv aufgebrochen? Seinem Plane gemäß (I Kor. 16, 8) um die Zeit von Pfingsten 57, antworten viele. Diese Behauptung steht aber in direktem Widerspruch mit den Angaben der Apostelgeschichte. Diese sagt zunächst, der Apostel sei nach der Absendung des Timotheus noch eine Zeit in Asien (Ephesus) geblieben (19, 22); aus 20, 31 erhellt, daß der Aufenthalt von Ostern

Digitized by Google

(etwa April) 57 an sich noch über einen weiteren Zeitraum von vollen 9 Monaten erstreckte, sonach bis an den Anfang des Jahres 58; auch ersehen wir aus 19, 23, daß die endgiltige Abreise aus Ephesus gar nicht in folge eines vom Apostel entworfenen Plans, sondern wegen des durch Demetrius erregten Aufstandes erfolgte. Es kam sonach der auf Grund menschlicher Erwägungen vorher entworfene Plan Pauli (I Kor. 16, 8) in diesem Fall ebensowenig zur wirklichen Ausführung, als seine später in Milet beim Abschied ausgesprochene Ahnung, daß er in diese Gegend nicht mehr kommen werde sich verwirklichte (Apg. 20, 28). Indes enthält auch die vom Apostel selbst in den Korintherbriefen gegebene Geschichte deutliche Spuren, welche uns eine Fortsetzung der Missionsthätigkeit Pauli in Ephesus bis zum Beginn des Jahres 58 erschließen lassen. II Kor. 9, 2 (vgl. 8, 10) sagt Paulus von den Korinthern, daß sie schon ein ganzes Jahr Eifer in der Kollektensache an den Tag legen. Nun hatte er erst in dem zu Korinth im April 57 eingetroffenen ersten Sendschreiben (16, 1 ff.) Anweisungen über diese Sache gegeben. Daraus ergiebt sich, daß der zweite (kanon.) in Mazedonien geschriebene Brief zum mindesten ein Jahr nach dem ersten entstanden und da der Apostel bald nach der Ankunft in jener Provinz sich an die Abfassung desselben gemacht, der Aufbruch von Ephesus über Troas nach Mazedonien erst im Jahr 58 eingetreten ist. Somit folgten sich nach dem durchaus übereinstimmenden Bericht der Apostelgeschichte und der Korintherbriefe die Ereignisse in der Ordnung: kurz vor Ostern 57 Absendung des Timotheus über Mazedonien nach Korinth; einige Tage nach seiner

Digitized by Google

Abreise Rückkehr der 3 korinthischen Gesandten in ihre Heimat unter Mitnahme des ersten (kanon.) Briefes. Um Pfingsten desselben Jahres Rückkehr des Timotheus mit ungünstigen Nachrichten über die Verhältnisse zu Korinth, wo es auch den persönlichen Bemühungen des Schülers nicht gelungen war, den vom Apostel brieflich erteilten Weisungen Erfüllung zu verschaffen; Zwischenreise Pauli von Ephesus nach Korinth im Sommer (Mai — Juni) 57; kurzer peinlicher Aufenthalt daselbst und Abreise mit der Ankündigung späterer Wiederkehr; Heimreise nach Ephesus, Sendung des Titus nach Korinth, weitere Wirksamkeit Pauli in Kleinasien bis Anfang 58. Im Frühjahr Aufbruch nach Troas und Mazedonien, dort Zusammentreffen mit dem sehnlichst erwarteten Titus, Abfassung und Absendung des 2. (kanon.) Briefes nach Korinth (Sommer 58); hierauf Reise nach Korinth und Aufenthalt daselbst im Dezember 58 bis Februar 59 (Apg. 20, 1 ff.); Aufbruch von da über Mazedonien nach Kleinasien und Reise nach Jerusalem.

Endlich fand außer den erwähnten 3 Anwesenheiten Pauli noch eine vierte und letzte in Korinth statt in der Zeit 65/6. Im zweiten Brief an Timotheus findet sich nämlich die Bemerkung: Erastus ist zu Korinth geblieben (4, 20). Daraus geht hervor, daß der Apostel einmal zu Korinth weilte begleitet von Erastus, welcher dann beim Aufbruch des Meisters aus der Stadt hier zurückblieb. An demselben Ort ist weiter beigefügt: den Trophimus habe ich in Milet krank hinterlassen; wenn wir noch die Notiz im ersten Brief an Timotheus hinzunehmen: ich habe dich, als ich nach Mazedonien reiste, ermahnt in Ephesus zu bleiben (1, 3), so bekommen wir

Digitized by Google

die Vorstellung einer Reise Pauli von Milet nach Ephesus und von dort nach Griechenland. Diejenigen Gelehrten, welche an der Echtheit der Pastoralbriefe festhalten und somit in den angeführten Worten historische Notizen über wirkliche Ereignisse aus dem Leben des Völkerlehrers erblicken, haben verschiedene Versuche gemacht, die genannten Bemerkungen mit den sonst über das äußere Leben Pauli uns bekannten Nachrichten in Einklang zu bringen. Wir erinnern an den Erklärungsversuch Aberles. Nach ihm wäre der erste Brief an Timotheus in die Zeit zu verlegen, wo der Apostel nach Vollendung seines ephesinischen Aufenthalts auf der Reise nach Mazedonien sich befand (57). Timotheus, meinte Aberle, war allerdings vom Apostel nach Korinth gesandt worden, allein er traf von dieser Mission nach Achaia in Ephesus eben wieder ein, als sein Meister im Begriffe war, von dort nach Troas und Mazedonien abzugehen. Beide trafen eben noch in der Hafenstadt von Ephesus zusammen; vielleicht aber — und das schien Aberle wahrscheinlicher — war Paulus bei der Rückkehr des Schülers aus Korinth schon abgereist und ließ nur durch Mittelspersonen demselben die mündliche Aufforderung zustellen, in Ephesus zu bleiben [1]). Darnach würde es sich nicht um eine neue, sondern um die von uns bereits besprochene Reise Pauli von Ephesus über Mazedonien nach Korinth handeln. Wir wollen nicht auf die unzutreffende Vorstellung hinweisen, welche dieser Auslegung der Sache zu Grunde liegt, daß nämlich Paulus seinem ursprünglichen Plane gemäß an Pfingsten 57 schon endgiltig Ephesus ver-

1) Aberle — Schanz Einleitung S. 194.

Digitized by Google

lassen habe; auch nicht reden von der augenfälligen Künstlichkeit der Deutung der Worte: παρεκάλεσά σε προσμεῖναι = ich habe dich (durch einen andern) aufgefordert, (I Tim. 1, 3); aber auf die Thatsache müssen wir aufmerksam machen, daß Timotheus jedenfalls in Mazedonien an der Seite des Apostels war (II Kor. 1, 1). Diese Schwierigkeit wollte man beseitigen durch die Annahme, Timotheus werde, nach dem er der Weisung des Apostels zufolge eine Zeit lang in Ephesus geblieben, wegen der Mißlichkeit der Verhältnisse in dieser Stadt dem Apostel bald nach Mazedonien nachgereist sein. Allein unter allen Umständen bleibt ein unüberwindliches Hindernis gegen diese ganze Erklärung übrig: 3, 14 und 4, 13 giebt Paulus die Absicht kund, von seiner augenblicklichen Reise eventuell wieder nach Ephesus zurückzukehren; bis dahin solle Timotheus dort bleiben und lehren. Der Reiseplan im Jahr 57/8 war ein völlig anderer: damals wollte Paulus von Ephesus nach Mazedonien, von da nach Korinth, dann ohne vorgängigen Besuch in Ephesus nach Jerusalem und hierauf nach Rom und Spanien (Apg. 19, 21 vgl. I Kor. 16, 4 und 5); die Ausführung des Projekts entsprach auch ganz dem entworfenen Plane, nur daß die Nachstellungen der Juden die Reise von Korinth direkt übers Meer nach Asien unmöglich, vielmehr den Weg zurück über Mazedonien nach Kleinasien notwendig machten; aber — und das ist für uns die Hauptsache — in Ephesus wurde nicht angelegt (Apg. 20, 2 ff.). In Anbetracht dieser Schwierigkeit hat hier in Tübingen schon Aberles unmittelbarer Nachfolger, mein verehrter Kollege Schanz, solche Lösung des Problems für un-

Digitized by Google

thunlich erklärt und ich selbst bin ihm in dieser Beziehung beigetreten. Man dachte schon an folgende Möglichkeit der Lösung: Paulus hat auf der bezeichneten Zwischenreise von Ephesus nach Korinth im Sommer 57 den Timotheus, nachdem derselbe von Korinth zu dem Apostel nach Kleinasien zurückgekehrt war, die Weisung gegeben, an seiner Statt in Ephesus zu bleiben und zu wirken und hat ihm dann bald nach der Abreise von irgend einem Punkt aus brieflich Vorschriften zukommen lassen über die Führung des Hirtenamtes durch Übersendung unseres kanonischen ersten Timotheusbriefes. Mit dieser Annahme ist der im Schreiben ausgedrückte Zweifel betreffs der baldigen Rückkehr (3, 15) immerhin vereinbar; denn es war jene Reise im Interesse der Beilegung der korinthischen Wirren unternommen, und da konnte der Apostel ja leicht durch die Macht der Verhältnisse veranlaßt werden, den etwa festgesetzten Rahmen der Zeit zu überschreiten. Allein es sprechen gegen diese Hypothese zwei sehr bedeutungsvolle Bedenken. Jene Zwischenreise im Sommer 57 ist unter allen Umständen in der Frist von wenigen Wochen ausgeführt worden: war aber damals der Apostel nur kurze Zeit von Ephesus abwesend, so hat der erste Timotheusbrief in diesem Zeitraum keinen Platz. Sodann erwähnt Paulus in seiner berühmten Abschiedsrede zu Milet (Apg. 20, 18 ff.) mit keiner Silbe Irrlehrer als bereits zu Ephesus thätig und wirksam, während er im ersten Timotheusbrief den Kampf gegen solche dem Schüler warm ans Herz legt (1, 3—4). Im Hinblick auf diese Thatsachen muß man vom Jahr 57 als Abfassungszeit des Briefes absehen und einen andern Zeitpunkt ins

Digitized by Google

Auge fassen. Nur sei mir vorher noch ein Wort über den zweiten Timotheusbrief gestattet, von welchem die Erörterung ihren Ausgangspunkt genommen hat. Aberle ließ denselben im Jahr 63 oder 64 während Pauli Gefangenschaft in Rom entstanden sein; jedenfalls sei die Entstehung in der Zeit vor Ausbruch der neronischen Verfolgung anzusetzen, da der Brief auf letztere keine Anspielung enthalte [1]). Aber wann hat der Apostel den Trophimus krank in Milet gelassen (II Tim. 4, 20)? Nach Aberle auf seiner letzten Reise nach Jerusalem ums Jahr 58/9. Diese Annahme widerspricht der Darstellung der Apostelgeschichte. Nach ihr war Trophimus bei dem Apostel in Jerusalem in dem Augenblick, als die Juden daselbst gegen ihn vorzugehen anfiengen (Apg. 21, 29). Aberle bezog diese Bemerkung des Lukas auf einen früheren Aufenthalt Pauli in der jüdischen Hauptstadt: eine ganz und gar unmögliche Auslegung, wie eine Vergleichung von 21, 29 mit 21, 27 jedem zur Evidenz zeigt. Denn nach 21, 27 waren Juden aus Asia (= aus Ephesus) diejenigen, welche das Volk gegen Paulus aufwiegelten, indem sie sagten, er lehre überall alle gegen das Volk und das Gesetz und den Tempel und habe außerdem Hellenen und unbeschnittene Heiden in den Tempel (nicht etwa bloß in den Vorhof der Heiden) geführt. Nachträglich nun, 21, 29, erklärt Lukas, wie diese Juden aus Asia zu ihrer Behauptung kamen: sie hatten den Apostel vorher, ehe sie ihn im Tempel erblickten, mit Trophimus, dem Epheser, in der Stadt gesehen und glaubten, daß er diesen, den früheren Heiden,

1) Aberle — Schanz S. 228 ff.

Digitized by Google

in den Tempel geführt habe. Nach solcher allein möglichen Auslegung der Stelle steht die Thatsache fest, daß Paulus auf seiner Reise nach Jerusalem 58/9 den Trophimus nicht in Milet gelassen, sondern nach der jüdischen Metropole mitgenommen hat; ebendamit ist aber zugleich die Unhaltbarkeit der ganzen Auffassung Aberles konstatiert. Die Situation, in welcher der zweite Timothusbrief abgefaßt wurde, ist eine ganz andere. Paulus, von Jerusalem nach Cäsarea geführt und dort 2 Jahre lang in Haft gehalten, kam im Frühjahr 62 nach Rom und befand sich auch dort 2 volle Jahre in der Gefangenschaft (Apg. 23—28). Im Frühjahr 64 erlangte er die Freiheit und trat nun seinem längst gefaßten Plane gemäß (Röm. 15, 24 und 28) eine Reise nach Spanien an, von Spanien eine neue, letzte Reise in den Orient, vorbei an Kreta, wo er anlegte und den Titus als Bischof zurückließ. Dann nahm er den Weg nach Kleinasien, schickte bald von irgend einem Orte aus dem Titus nach Kreta den nach ihm benannten Brief (Entstehung des Titusbriefes 65—66); von Kleinasien begab sich Paulus nach Judäa, weiterhin zurück auf dem gewöhnlichen Seeweg nach Milet, wo er den Trophimus, nach Ephesus, wo er vor seinem Weggang den Timotheus als Bischof einsetzte, nach Troas, wo er Mantel und Bücher zurückließ, nach Mazedonien, von wo er dem Timotheus im ersten Brief Weisungen über Führung des Hirtenamtes zugehen ließ; von Mazedonien reiste Paulus nach Achaia — Korinth, wo er den Erastus ließ (II Tim. 4, 13 und 20), endlich nach Nikopolis (in Epirus), wo er überwinterte, und wohin er den Titus aus Kreta berufen hat (Tit. 3, 12); von da zurück nach Rom; dort geriet

Digitized by Google

er in die zweite Gefangenschaft, in welche er von Ephesus den Timotheus zu sich beschied durch Zusendung des zweiten Timotheusbriefes im Anfang des Jahres 67. Alle diese Ereignisse zusammen vollzogen sich vom Sommer 64 bis Sommer 67, wo Paulus in Rom enthauptet wurde. Der letzte (vierte) Aufenthalt in Korinth kann nur in der Zeit 65 bis 66 stattgefunden haben.

Die Grundlage, auf welcher die eben skizzierte Auffassung beruht, ist die Ansicht von der Befreiung Pauli aus der Apg. 28, 30 und 31 berichteten Gefangenschaft und von der Ausführung einer Reise nach Spanien und einer letzten in den Orient. Weil in dieser hochwichtigen Materie eine vollständige Änderung des Standpunktes früheren Zeiten gegenüber vorlag, so galt es, die neue Auffassung fest zu begründen, um so mehr, als gerade die Annahme einer doppelten Gefangenschaft Pauli heftige Gegner hat. Allerdings hat es auch in unseren Tagen, namentlich in den Reihen der Kirchenhistoriker, nicht an entschiedenen Vorkämpfern für die Ansicht von der Befreiung des Apostels aus der ersten Gefangenschaft, und von der spanischen Reise gefehlt; es sei nur an den jetzt heimgegangenen gelehrten P. Gams in München erinnert; im ganzen aber stellt sich die moderne Wissenschaft der gemeinten Auffassung skeptisch oder positiv feindlich gegenüber. Als Exeget legte ich von Anfang an das Hauptgewicht nicht auf die historischen Zeugnisse der ersten 4 Jahrhunderte: das Zeugnis des röm. Klemens (Klemensbrief Kap. 5), obgleich demselben vollkommene Beweiskraft zukommt, weil jede andere Erklärung des bekannten *τέρμα τῆς δύσεως* außer der einen: Grenze des Abendlandes, äußerster Westen d. h.

Digitized by Google

Spanien durchaus sophistisch ist und dem sonstigen Sprachgebrauch widerspricht; das Zeugnis des muratorischen Fragments (profectio Pauli ab urbe in Spaniam proficiscentis), welches ganz und gar nicht, wie Aberle meinte (S. 218), eine bloß aus Röm. 15, 24 geschöpfte Vermutung des Fragmentisten, sondern wie die Erwähnung dieser spanischen Reise Pauli zusammen mit dem Tod Petri beweist, aus einer von den neutestamentlichen Urkunden verschiedenen, unabhängigen Quelle geschöpft ist; das Zeugnis des Eusebius (KG. II, 22, 2) und des Chrysostomus (zu II Tim. 4, 16—18 und praef. in epist. ad Hebr.), vielmehr auf die Zeugnisse der neutest. Schriften selbst, der Apostelgeschichte, der Gefangenschafts- und Pastoralbriefe und besonders noch des Briefes an die Hebräer.

Was zunächst letzteres Dokument anlangt, so ist vielleicht die Zeit nicht mehr so ferne, wo man ein gerechteres Urteil fällen wird als vielfach bisher. Viel gewonnen wäre schon, wenn man einmal allgemein die Überzeugung teilen würde: dieses Schriftstück stammt aus der Zeit *vor* dem Jahr 70. Denn jeder, welcher *nach* der Katastrophe dieses Jahres den Beweis für die unendliche Erhabenheit des Christentums über das Judentum und speziell des christlichen Priestertums bezw. Hohenpriestertums über das jüdische zu führen unternommen hätte, würde einen Hauptnachdruck auf *die* Argumentation gelegt haben: wendet doch, um die Nichtigkeit des jetzigen Judentums mit seinem Kultus und dessen Wertlosigkeit in den Augen Gottes zu erkennen, euern Blick hin auf den niedergeworfenen Tempel, auf die gerichtete und vernichtete Stadt Jerusalem. Nun aber ist die im Brief angewandte Beweisführung eine

Digitized by Google

ganz andere und dieselbe ist nur verständlich bei der Annahme, daß im Augenblick, wo sie angestellt, also überhaupt der Brief abgefaßt wurde, Stadt und Tempel noch existierte: es sind, legt der Verfasser dar, aus den Menschen genommene Priester in großer Zahl da, welche in dem von Menschenhänden erbauten Tempel Gaben und Opfer darbringen; wäre Christus seinerseits auch von ihrer Art, so wäre er völlig überflüssig und hätte keinen Platz; allein Er ist ein Priester ganz einziger Art, ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek, ein Priester, der einmal sich selbst für die Sünden der Welt zum Opfer dargebracht hat und nun im verklärten Zustande im Himmel seines hohenpriesterlichen Amtes waltet (Kap. 8 u. 9). Wenn man dazu nimmt, daß im ganzen Brief keinerlei Andeutung von dem im Jahr 66 begonnenen Krieg zu entdecken ist, wohl aber deutliche Hinweisungen auf die Heimsuchungen des Jahrs 36—37 (Steinigung des Stephanus), des Jahrs 44 (Enthauptung Jakobus des Älteren) und 62 (Hinrichtung Jakobus des Jüngeren, vgl. Hebr. 10, 32 ff. und besonders 13, 7), so kann man doch über die Entstehung des Briefes nur das eine bestimmt lautende Urteil fällen: er ist nach 62 und vor 66, also 63 od. 64, entstanden und für die damals bedrängten Christen in Palästina bestimmt gewesen (13, 24); Urheber desselben, wenn auch wohl ein anderer, vielleicht Lukas, Konzipient war, ist der Apostel Paulus. Denn paulinisch sind alle Hauptgedanken des Briefes betreffs der temporären Bestimmung, Abrogation und bloß nationalen Bedeutung des a. B.; paulinisch die hier vorgetragene Lehre über die Person Christi, über seinen Tod und dessen Folgen, paulinisch der Gedanke bezüglich der

Digitized by Google

Überwindung des Todes und des Satans durch Christus. Was für ein Zeugnis enthält nun aber diese hochwichtige im Jahre 64 von Paulus abgefaßte Urkunde hinsichtlich unserer Frage nach des Apostels Befreiung aus der ersten Gefangenschaft und weiteren Reiseunternehmung? Paulus, so zeigt sie (13, 23 u. 24), ist da er den Brief schreibt frei, befindet sich an einem Orte (wohl in einer Hafenstadt) Italiens, und eben im Begriff, eine neue Reise anzutreten; er wartet nur noch auf den Timotheus, der bald zu ihm kommen und sich ihm anschließen wird.

Unter den Gefangenschaftsbriefen steht voran der Philipperbrief. Zwar fehlt es auch heute nicht an solchen, welche diesen Brief von Paulus in der Gefangenschaft zu Cäsarea (59—61) geschrieben sein lassen; wenn man die „Begründung" solcher Anschauung prüft, bekommt man nicht selten den Eindruck, daß weiter nichts als eine kaum glaubliche Rechthaberei bei den Verfechtern der Ansicht maßgebend ist. Alles im Brief weist auf Rom und die erste röm. Gefangenschaft als Abfassungsort und -zeit hin. Ich erinnere nicht an das Prätorianerlager (1, 13), an die Dienerschaft des kaiserliches Hofes (4, 22), obgleich eine Beziehung dieser Notizen auf Rom ebenso natürlich als eine solche auf Cäsarea gemacht erscheint; ich erinnere nicht an die im Brief vorausgesetzte verhältnismäßig große Verkehrsfreiheit und ungehinderte Wirksamkeit des Apostels (1, 13; 2, 19—25), welche Darstellung durchaus mit dem Apg. 28, 30 und 31 Gesagten harmoniert, dagegen disharmoniert mit den Apg. 24, 23 über die Lage Pauli in Cäsarea gegebenen Andeutungen, wonach Paulus in der damaligen Gefangenschaft mehr eingeschränkt war und nur Besuche seitens der Seinigen empfangen

Digitized by Google

durfte; ich erinnere auch nicht an die zahlreiche Gemeinde, welche nach dem Philipperbrief den Apostel umgiebt, was wieder ganz bestimmt auf Rom führt: ich möchte in diesem Augenblick lediglich die Leser zu der Vergleichung eines Punktes in unserem Brief und im Römerbrief veranlassen, damit sie die Notwendigkeit der Annahme einer Komposition des Philipperbriefs in Rom vollständig erkennen. Paulus deutet im Römerbrief (59) in unzweideutiger Weise die Gefahr an, welche seinem Evangelium d. h. seiner geplanten Missionsthätigkeit in der Hauptstadt des röm. Reiches drohe, er meint das vorgängige Eindringen der überall unter seine Saat Unkraut streuenden Gegner, der Judaisten. Nun lese man den Philipperbrief, und man wird finden, daß hier der Apostel das, was er im Römerbrief als wahrscheinlich eintretend darstellt, als in Erfüllung gegangen schildert. Er redet in diesem späteren Schreiben von Predigern des Evangeliums in seiner Umgebung, welche nicht mit Liebe gegen ihn, sondern mit Neid und Eifersucht erfüllt das Evangelium verkündigen (1, 14 ff.). Der Apostel ist aber hochherzig genug, sofort beizufügen: solche von unlauteren Motiven geleiteten Prediger glauben zwar durch ihr Gebaren mir „in meinen Banden" Ärger bereiten zu können; thatsächlich aber freue ich mich; denn es wird auch so der Name Christi bekannt gemacht, der christl. Wahrheit wenigstens der Weg gebahnt, wenn gleich die Umhüllung, welche jene (judaistischen) Lehrer der Wahrheit geben, verwerflich ist. Diese ganze Darlegung des Apostels versteht nur derjenige, welcher die Vorstellung der in der Apostelgeschichte (28, 30 und 31) gezeichneten Situation (Paulus in Rom als Gefangener, aber für das Evangelium thätig) festhält. Und wenn man bei

Digitized by Google

solcher Prüfung die Überzeugung von der Abfassung des Briefes in Rom im Jahr 63 gewonnen hat, dann würdige man noch die darin niedergelegten Äußerungen der Freude und Zuversicht des Apostels hinsichtlich des Standes seiner Angelegenheit und der nächsten Zukunft; besonders 1, 25; 2, 23 und 24. Man muß es als eine fast unbegreifliche Verkennung des wahren Thatbestandes bezeichnen, wenn man die von Paulus im Brief gezeichnete Situation von der letzten Lebenszeit des Apostels versteht. 1, 20 ff. spricht der Apostel so wenig vom nahenden Lebensende, daß er vielmehr in der allerbestimmtesten Form der Hoffnung auf Weiterfortführung seines Lebens und seiner Wirksamkeit im Dienst des Evangeliums Ausdruck giebt (1, 25); allerdings sagt er: seine augenblickliche Lage sei durch den Willen Gottes herbeigeführt worden; und diesem göttlichen Willen unterwerfe er sich gerne, selbst sein Leben sei er zu opfern bereit; aber vorerst werde Gott dieses Opfer nicht fordern: erst wird noch eine Reise zur Ausführung kommen (2, 23 und 24) und der Kampf im Ringen nach sittlicher Vervollkommnung weitergekämpft werden (3, 12 ff.). So führt auch der Philipperbrief unverkennbar auf Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft hin; ebenso der Kolosserbrief (vgl. namentlich 4, 8) und am deutlichsten der kleine Philemonbrief mit seiner Bemerkung betreffs der Herbergbestellung (V. 22), so daß der Apostel, da er dieses Schreiben verfaßte, sich unmittelbar vor der Freilassung gesehen haben muß.

Was die Pastoralbriefe betrifft, so mag es genügen, auf das zweite Schreiben des Timotheus zu verweisen. Die Stimmen zu Gunsten der

Digitized by Google

Echtheit desselben aus dem protestantischen Lager mehren sich erfreulicherweise, und es ist ja in der That schwer, beim Lesen des Briefes den Eindruck einziger Frische und Unmittelbarkeit nicht sofort zu empfinden. Für jeden aber, der die Echtheit des Briefes anerkennt, ist die Frage betreffs der Befreiung Pauli aus der ersten Gefangenschaft entschieden. Denn 4, 16—20 spricht der Apostel in unmißverständlicher Weise aus, daß er eine „erste Verteidigung" überstanden habe und von Gott behufs weiterer apostolischer Missionsthätigkeit ein erstes Mal aus dem Rachen des Löwen d. h. der röm. Staatsgewalt befreit worden sei: jetzt, wo er dies schreibt und den Timotheus zum möglichst baldigen Erscheinen bei ihm, dem Apostel, dringend auffordert, hofft er auch wieder Befreiung, aber in anderer Weise als das erste Mal, Befreiung durch „Einführung in Gottes himmlisches Reich". Man kann ruhig die Würdigung des bezeichneten Abschnitts der Zukunft überlassen: der gesunde Menschenverstand wird obsiegen und an die Stelle zahlloser Mißdeutungen, Umdrehungen und sophistischer Auslegungen die Wahrheit setzen.

Endlich die Apostelgeschichte. Hier können wir uns nach den Ausführungen über die Entstehungszeit der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte (Quartalschrift 1893, 3tes Heft 355 ff., bes. S. 370) kurz fassen. Nicht nur hebt Lukas mit deutlicher Absichtlichkeit und aller Schärfe hervor, daß alle bisherigen Richter, vor deren Tribunal der Apostel schon vor seiner Ankunft in Rom gestanden, Felix, Festus, auch der König Agrippa, keine Schuld an ihm gefunden hätten (Apg. Kap. 24—26), daß nach seiner Ankunft in Rom die Juden

Digitized by Google

nicht gegen ihn klagbar werden zu wollen erklärt und daß man auch seitens der Obrigkeit keine strenge Haft und Abschließung für angezeigt erachtet habe; sondern er betont auch ganz ausdrücklich, daß die Haft in Rom nur zwei Jahre dauerte, also Frühjahr 61—63 od. wie ich glaube Frühjahr 62 bis Frühjahr 64. Dann erfolgte nicht etwa der Tod des Apostels, weil in diesem Falle Lukas 28, 31 noch die Worte: hierauf ward er enthauptet, hinzugefügt hätte, sondern die Freilassung und Reise nach Spanien und in den Orient [1]).

Wir wollten freilich nur die Reisen Pauli nach Korinth erörtern, nicht die Frage betreffs der doppelten römischen Gefangenschaft und bezüglich der zwischen beiden Gefangenschaften liegenden Reise des Apostels nach Spanien; gewiß, aber wir konnten jene erste Frage nicht entscheiden ohne gründliche Behandlung der zweiten: steht die Freilassung Pauli aus der Haft im Frühjahr 64, einige Monate vor Beginn der neronischen Verfolgung (Spätsommer 64) fest, dann ebenso unzweifelhaft die Reise nach Spanien und in den Orient und eben damit ein weiterer vierter Besuch Pauli in Korinth nach II. Tim. 4, 20. Das Resultat unserer Untersuchung ist somit: Paulus kam das erste Mal nach Korinth im Jahr 53, dann unternahm er dahin eine Reise im Sommer 57; eine dritte im Winter 58/9; endlich berührte er Korinth auf dem Rückweg vom Orient um die Zeit 65—66.

---

1) In diesen Tagen hat Spitta („Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums") die Frage über Pauli zweimalige römische Gefangenschaft erörtert und ein geradezu erdrückendes Beweismaterial namentlich auch aus der apokryphen Litteratur beigebracht.

Digitized by Google

3.

Die nationalen Gesänge der alten Armenier [1]).

Von Prof. Dr. **Vetter.**

Innerhalb der reichen geschichtlichen Litteratur, deren die armenische Nation sich rühmen kann, hat seit alten Tagen das meiste Interesse, sowohl bei den Armeniern selbst als auch seitens europäischer Gelehrten in Anspruch genommen das Geschichtswerk des Moses von Chorene. Dieses Buch, das die Geschichte Armeniens von der Urzeit an bis auf Artasches IV., den letzten armenischen Arsaciden, beschreibt, will nach seiner eigenen Aussage das Werk eines im 5. christlichen Jahrhundert lebenden armenischen Autors sein, des Moses Chorenathsi. Daß im 5. Jahrhundert ein hervorragender Schriftsteller mit Namen Moses in Armenien lebte, das steht allerdings fest, denn Lazar von Pharp, ein Historiker aus dem Ende

1) Eine akademische Antrittsrede. — Die Umschreibung der altarmenischen Worte folgt fast durchgängig dem von Prof. H. Hübschmann in der Schrift „Die Umschreibung der iranischen Sprachen und des Armenischen" 1882, S. 38 für „nicht sprachwissenschaftliche Schriften" entworfenen Alphabete. — Neuarmenische Worte sind nach der heute geltenden westarmenischen Aussprache umschrieben.

Digitized by Google

des 5. Jahrhunderts, bezeugt die Geschichtlichkeit dieses Moses [1]). Aber die Geschichte Armeniens kann dieser Moses nicht geschrieben haben. Innere Gründe nötigen vielmehr zur Annahme, daß die Geschichte Armeniens frühestens im 6. Jahrhundert, wahrscheinlich erst gegen Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts verfaßt ward [2]).

---

1) Lazar von Pharp schreibt in seinem Briefe an den mamikonischen Fürsten Wahan (Schriften Lazar's, Venedig 1873, S. 607—609): „Den seligen Philosophen Moses, der fürwahr, solange er im Leibe war, allezeit der himmlischen Heerscharen Mitbürger war, — hat ihn nicht die armenische Mönchschaft flüchtig von Ort zu Ort gejagt? Haben sie nicht in ihrer Unwissenheit seinen erleuchtenden und die Unwissenheit vertreibenden Mund »Phathalikēs« genannt? Und nachdem sie ihn noch durch viele andere Dinge angefeindet hatten, so ließen sie ihn zuletzt, weil sie vor andern Leuten sich schämten, heuchlerischer Weise das Bischofsamt gleich einem Todestranke kosten, und so haben sie den Heiligen gemordet. Welch furchtbare Verwünschungen er in der Stunde seines Todes über die Häupter der Priesterschaft niederschreiben ließ, das wißt ihr, da ihr unterrichtet worden seid . . . [In der einzigen Handschrift ist hier eine Lücke, so daß sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, ob das Folgende auch noch auf den Philosophen Moses oder einen andern sich bezieht, dessen Name in dem ausgefallenen Bruchstücke stand] . . . von dem Herrn. Ihn verordnete er über die ruhelosen Mühen und Arbeiten, bei Nacht und bei Tag, zur Erleuchtung des Landes Armenien. Die Gebeine ließen sie aus dem Grabe reißen und in einen Fluß werfen. Den engelgleichen Mann, eben diesen Bischof, brachten sie ums Leben durch ruhelose Verfolgungen; und noch jetzt streiten sie mit unersättlichem Hasse gegen den Toten".

2) Vgl. A. Carrière, Nouvelles sources de Moïse de Khoren, Wien 1893. Carrière führt in dieser Schrift den überzeugenden Nachweis, daß der Verfasser der Geschichte u. a. als Quelle benutzt habe die armenische Übersetzung der vita s. Sylvestri und der Kirchengeschichte des Sokrates. Die erstere aber kann frühestens aus dem 6. Jahrhundert stammen, für die Ent-

Digitized by Google

Dieſer pſeudonyme Charakter des Werkes iſt an ſich ſchon geeignet, Zweifel gegen ſeine Glaubenswürdigkeit zu erregen, denn es müſſen doch offenbar alle im Buche zerſtreuten Nachrichten über die perſönlichen Verhältniſſe des Verfaſſers als bloße Fiktionen gelten[1]).

Dieſe Zweifel werden aber vollends gerechtfertigt, wenn wir die Geſchichte des angeblichen Moſes von Choren mit den Nachrichten vergleichen, welche die zum Teil den Ereigniſſen gleichzeitigen griechiſch-römiſchen Klaſſiker über Armenien bieten. Hier zeigt es ſich klar, daß Moſes von Choren — um ein für allemal den unbekannten Autor mit ſeinem angenommenen Namen zu bezeichnen — daß alſo Moſes von Choren die ältere Geſchichte Armeniens

---

ſtehung der letzteren ſind als Datum die Jahre 690—692 bezeugt. Vgl. außerdem: Vetter im Freib. Kirchenlexikon 2. Aufl., Artikel: „Moſes von Choren". —

1) Der Verfaſſer nennt ſich im Titel des erſten Buches Möses Chorenathsi und erzählt, in der erſten Perſon redend, über ſich, daß er nach der Synode von Aſchtiſchat (432) im Auftrage des Katholikos Sahak des Gr. und Mesrop's eine große Studienreiſe zur Ausbildung im Griechiſchen angetreten habe. Dieſe Reiſe habe ihn zunächſt nach Edeſſa geführt, wo er im Archiv Studien gemacht habe, ſodann nach Paläſtina, und zumal nach Ägypten, wo er den Unterricht „des neuen Plato, ſeines Lehrers, deſſen Schüler zu ſein, er nicht würdig war", genoſſen habe; von hier ſei er nach Rom, nach Athen und ſchließlich nach Byzanz gelangt (III, 62). Von Byzanz aus in die Heimat zurückgekehrt habe er Sahak und Mesrop nicht mehr am Leben gefunden (III, 68). Die auffallende Unbeſtimmtheit in den Notizen über die Reiſe (es wird niemals die Dauer des jeweiligen Aufenthaltes angegeben, auch nicht der Name des großen alexandriniſchen Lehrers genannt) hängt wohl mit dem pſeudonymen Urſprunge des Werkes zuſammen. Außerdem nennt ſich der Verfaſſer noch einmal gelegentlich einen „alten Mann, der von Kränklichkeit geplagt und mit Überſetzungsarbeiten überhäuft ſei". (III, 65.)

Digitized by Google

bis etwa zum 3. und 4. christlichen Jahrhundert hin so gut wie gar nicht gekannt hat. Ganz bedeutsame Ereignisse in der Geschichte seines Volkes, wie z. B. die Krönung des parthischen Arsaciden Tiridates zum König von Armenien, welche Kaiser Nero im Jahr 66 unter großem Pompe zu Rom vollzog[1]), oder die Hinrichtung des armenischen Arsaciden Parthamasiris unter Trajan im J. 114[2]) — werden von Moses nicht erwähnt und haben überhaupt keinen Raum in seinem Geschichtsbilde. Es ist daher der Wert des Buches für die Kenntnis der politischen Geschichte Armeniens und des Orients überhaupt nicht gerade hoch anzuschlagen. Und gleichwohl ist die große Verehrung und die überschwängliche Wertschätzung, welche die armenische Nation ihrem Moses Chorenathsi entgegenbringt, völlig begründet. Denn die Geschichte des Moses, wenn sie auch als politische Geschichte wenig Bedeutung hat, nimmt in der gesamten Litteratur, nicht bloß der Armenier, sondern des indogermanischen Orients überhaupt, eine einzigartige Stellung ein: sie ist die älteste systematische Sagengeschichte des Orients. Moses von Choren forschte den alten Sagen und nationalen Gesängen nach, die im Munde seines Volkes lebten. Aus dem reichen Stoffe dieser ungeschriebenen Litteratur kombinierte er sich die ältere Geschichte Armeniens, und so ist er, da nach ihm kein armenischer Schriftsteller mehr den Liedern des Volkes ähnliche Auf-

1) Vgl. F. Spiegel, Eran. Altertumskunde III, 165; H. Schneiderwirth, die Parther, 1874, S. 135 ff., A. v. Gutschmid, Geschichte Irans, 1888, S. 133.

2) Vgl. Fr. Spiegel, a. a. O. III, 172 ff., H. Schneiderwirth, a. a. O. S. 148, A. v. Gutschmid, a. a. O. S. 142.

Digitized by Google

merksamkeit schenkte [1]), innerhalb seiner eigenen Nation der einzige und zugleich, da er mindestens zwei Jahrhunderte vor Firdusi [2]) schrieb, im gesamten Orient der älteste Sagenschriftsteller geworden.

Moses fand die altarmenische Sage in doppelter Form vor, zunächst als bloße Überlieferung, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte. Diese Überlieferungen sammelte Moses, indem er alte Leute, deren Vertrautheit mit diesen Sagen ihm bekannt war, aufsuchte und ausforschte [3]). Die Redeform, in welcher

1) Einzig bei Grigor Magistros († 1058) findet sich noch eine Strophe aus einem alten Volksliede aufbewahrt. Dieselbe ist abgedruckt bei Karekin, Gesch. der armenischen Litteratur [neuarmenisch]. 1865, I, 56.

2) Firdusi starb 1020.

3) Daß Moses den mündlichen Überlieferungen unter dem Volke geflissentlich nachspürte, geht aus verschiedenen Stellen seines Werkes hervor. I, 6 bemerkt er: „Ob diese Erzählungen nun wahr oder falsch seien, das kümmert mich nicht. Aber damit du alles erfahrest, was aus dem Hörensagen, und was aus den Büchern stammt, nehme ich das Ganze in diesem Buche durch". Ähnlich sagt er I, 19: „In vollständiger Ordnung werde ich dir in diesem Buche aufzählen die ältesten Männer und Vorfahren und alle Erzählungen, die über sie existieren und eines jeglichen Thaten, ohne ein eigenmächtiges und unpassendes Wort hinzuzufügen, sondern nur was in den Büchern steht. Dann in gleicher Weise auch, was in den Reden unterrichteter und in diesen Dingen sehr weiser Männer enthalten ist, aus denen die Geschichte des Altertums zusammenzustellen wir uns angelegentlich bemüht haben". Ausdrücklich beruft er sich auch auf das Zeugnis der alten Leute, die er befragt habe. So II, 75: „Und hier gebe ich die wunderbare Erzählung eines Greisen wieder, der sagte: Von meinen Vorfahren her habe ich die Gewohnheit, daß der Sohn vom Vater das Gedächtnis solcher Erzählungen überkömmt". Für die Sage von Artavazd, der auf dem Ararat hause, müssen ihm die alten Weiber zeugen: „Es erzählen von

Digitized by Google

diese Alten die von den Vorfahren überkommenen Sagen erzählen, war, wie dies in der Natur der Sache liegt, Prosa. Aber noch in einer andern Form waren die nationalen Sagen erhalten, in der Form von geschichtlichen Liedern. Diese alten Heldenlieder hauptsächlich waren es, welche das Interesse des Sagenfreundes Moses von Choren in Anspruch nahmen: er suchte die Festversammlungen auf, bei denen berufsmäßige Sänger zum Schalle der Cymbel die nationalen Gesänge rezitierten [1]), und was er hier aus dem lebendigen Munde des Volkes vernommen hatte, verarbeitete er zu einer systematischen Geschichte Armeniens [2]).

ihm auch die alten Weiber, daß er noch lebt, eingeschlossen in eine Höhle, gebunden mit ehernen Ketten" (II, 61).

1) „Dieses haben wir," sagt Moses I, 31 nach Mitteilung der Wahagn-Strophe, „während einige es zur Cymbel sangen, mit unserm eigenen Ohre gehört."

2) Die von Moses aufbewahrten Liederfragmente zum ersten Male in ihrer Bedeutung erkannt und eingehend untersucht zu haben, ist das Verdienst des armenischen Gelehrten Joh. Baptist Emin. 1850 erschien zu Moskau die in ihrer Art bahnbrechende Schrift Emin's unter dem Titel: Wēpkh hnujn Hajastani (Geschichtliche Lieder des alten Armeniens [altarmenisch]). Leider ist es mir trotz wiederholter Nachfragen auf buchhändlerischem und privatem Wege nicht gelungen, ein Exemplar dieser Broschüre zu erhalten. Ich kenne sie nur aus den Auszügen, welche E. Dülaurier von ihr gibt. Dülaurier nämlich behandelte bald nach Emin unsere Frage in der Form eines Referats über Emin's Schrift im Journal asiatique 1852, S. 1—58 (Études sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie, d'après une dissertation de M. J. B. Émin). Schon ehe Dülaurier Emin's Werk zur Kentnis europäischer Kreise brachte, hatten sich mit dem Stoffe desselben zwei Artikel der venetianischen Zeitschrift Bazmawēp beschäftigt: vom Dezember 1850 und vom Januar 1851). Ebenso hatte der Wiener Mechitharist P. Joseph Kathergean dieselbe Frage in seinem Schriftchen Badmuthiun

Digitized by Google

Das ganze erste und zweite Buch seines Werkes ruhen fast ausschließlich auf diesen Liedern, deren Wortlaut er meist in Prosa umsetzte und durch eigene Zuthaten erweiterte, aus denen er aber auch dann und wann, im ganzen 12mal, wörtliche Zitate herübernahm [1]).

madenakruthean Hajoths („Geschichte der armenischen Literatur") Wien 1851 [neuarmenisch] erörtert. Weitere Forschungen folgten von P. Karekin in seinem Werke: Badmuthiun hajerēn tbrutheanths („Geschichte der armenischen Litteratur") Venedig 1865. [neuarmen.] Ein ganzes Kapitel im ersten Bande (S. 45—61), betitelt Kolthan erker („Lieder von Golthn") ist den ungeschriebenen Gesängen der vorchristlichen Zeit gewidmet. Auch Viktor Langlois befaßt sich im ersten Bande seiner Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Paris 1867—1869 (S. IX ff.) mit dieser Frage. Aus neuester Zeit ist zu nennen vor allem: Emin's zweite Schrift über denselben Gegenstand, zuerst von Emin selber russisch verfaßt und dann von K. Ch. ins Neu-Armenische übertragen unter dem Titel: Möses Chorenathsin ev Hajoths hin wēberē („Moses von Choren und die geschichtlichen Gesänge der alten Armenier") Tiflis 1886.

Die vorstehende Litteraturangabe macht übrigens, was ausdrücklich bemerkt sein möge, keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit.

1) Die wörtlichen Entlehnungen, welche Moses aus den Liedern anführt, sind folgende:

1. I, 12. Thē kho Saraji orkorn ē,
Mer Širakah ambarkhēn thšen.
2. I, 18. Ulunkh Samiramah i tsow.
Ebendaselbst: Samiram khar aradžin khan z'Niobē.
3. I, 30. Artavazdah othš gteal,
Khadži ordvujn Artašisi,
Teli ..... araranithš
J himnanaln Artašatu:
Na anthš, gnathš ev šineathš
J mēdž Marathš z'Marakert.
4. Ebendaselbst: Tenthšah Sathinik tikin
Tenthšans zartachur chavart
(Tenthšah) ev gtithš chavartsi
J bardzithsn Argavanah.

Wenn wir den Liederfragmenten, welche uns der Sammelfleiß des Moſes erhalten hat, unſere Aufmerk-

---

Das zweite tenthšah (am Anfange des 3. Verſes) fehlt im Texte des Moſes. Seine Einſetzung wird aber durch das Metrum gefordert. Ich entnehme dieſe Korrektur der beachtenswerten Schrift von N. Marr, „Paläographiſche Beobachtungen und Sammlungen auf einer Sommer-Reiſe nach Armenien, Wien 1892, S. 9 (urſprüngl. ruſſiſch geſchrieben, ins Neuarmen. überſ. von Onophrios Anophean).

5. I, 31. Erknēr erkin ev erkir,
Erknēr ev tsirani tsow.
Erkn i tsowun unēr z'karmrik elegnikn.
Ĕnd elegan phol tsuch elanēr.
Ĕnd elegan phol boths elanēr.
Ev i bothsujn patanekik wazēr.
Na hur her unēr . . . . . .

[apa thē] Boths unēr murus, ev athškunkhn ĕin aregakunkh. Die beiden letzten Verſe ſind, wie das Metrum ausweiſt, von Moſes offenbar ungenau überliefert. Insbeſondere ſcheint nach unēr (V. 7) ein Halbvers ausgefallen zu ſein, die beiden folgenden Worte (apa thē) aber ſind wohl ein Zuſatz des Moſes.

6. II, 7. Mankan nirheloh andzrev ev arev hakarakeal
Ev howani thrthšnoh patanvujn thalkathseloh.

7. II, 50. Hetsav ari arkhajn (Artašēs) i seavn gelethsik.
Ev haneal zoskēōl šikaphok tarann,
Anthseal, orpēs zartsiv sĕrathev ĕnd getn.
Ev dzĕgeal zoskēōl šikaphok tarann,
Ĕnkēths i mēdžkh ōriordin Alanaths.
Ev šat thsavethsujths z'mēdžkh phaphuk ōriordin,
Arag hasuthseal i banakĕn iur.

Das Wort Artašēs im erſten Verſe kann, weil es das Metrum durchbricht, nicht als zum Liede gehörig gelten. Offenbar hat erſt Moſes es eingeſetzt.

Ebenſo iſt V. 3 anſtatt zartsui zu leſen: zartsiv.

8. Ebendaſ.: Tel oski telajr
J phešajutheann
Artašisi.

Digitized by Google

ſamkeit zuwenden, ſo iſt die erſte Frage, deren Löſung wir aus der Geſchichte des Moſes erwarten dürfen, die nach dem Stoffe dieſer untergegangenen Liederwelt. In dieſer Hinſicht geht aus den Ausführungen des Moſes klar hervor, daß es eigentlich nationale Geſänge waren,

---

Telajr margarit
J harsnutheann
Sathinkanën.

9. II, 61. Minthš du gnathser
Ev zerkirs amenajn
Ěnd khez tarar.

Es averakaths's
Orpēs thagavorem?

10. Ebendaſ.: Ethē du h'orēs hetsthsis,
H'Azat i wer i Masis,
Z'khez kalthsin khadžkh, tarthsin
H'Azat i wer i Masis.
And kathsthses,
Z'lujs mí testhses.

11. Ebendaſ.:
Wišapazunkh golathsan
Z'manukn Artavazd,
Ev dev phochanak edin.

12. II, 65:
Hatuats gnathseal Wardkēs manukn
J Tuhaths gavarēn, z' Khasal getow.
Ekeal, nsteal z'Šrēš blrow,
Z'Artimēd khalakhav, z'Khasal getow,
Krel, kophel z'durn Erwandah arkhaji.

Außerdem enthält die Geſchichte nicht wenige, zum Teil umfangreiche Stellen, an denen durch den Proſa-Text die metriſche Form der mündlichen Vorlage ganz unverkennbar hindurchſchimmert. Allem nach hat Moſes in dieſen Abſchnitten den Liedertext nur wenig geändert wörtlich herübergenommen. Hieher gehören z. B. I, 24 (Schilderung Tigran's), II, 8 (Torkh Angeleah), II, 52 (Smbat der Bagratunier) u. a.

Digitized by Google

denn sie umfaßten die ganze Geschichte Armeniens von der Urzeit an bis ins erste oder zweite Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung herein.

Unter den Gestalten der grauen Vorzeit war es insbesondere die Königin Semiramis, mit welcher die Lieder sich beschäftigten. Die Königin Schamiram von Babylon, so hieß es im Liede, begehrte Ara, den König von Armenien, zur Ehe, und da Ara sich dessen weigerte, so überzog sie Armenien mit Krieg. Ara fällt in der Schlacht auf der Ebene von Ararat, und Schamiram wird Herrin von Armenien. Hier erbaut sie sich eine Sommerresidenz, die Stadt Schamiramakert am See von Wan, stirbt auch in Armenien, ermordet von ihrem eigenen Sohn Ninovas [1]). Zumal der Tod Schamiram's war in den Liedern besungen, und Moses führt zwei Verse wörtlich aus ihnen an [2]).

Eine weitere, in den Liedern vielbesungene Persönlichkeit war der König Tigran, der Besieger des Meders Astyages. Denn die armenische Sage kennt als den Helden, durch welchen das tragische Geschick des letzten medischen Königs sich vollzogen habe, nicht den Perser Cyrus, sondern den Armenier Tigran. Dem Liedercyklus, der Tigran verherrlichte, hat Moses umfassende Auszüge entnommen [3]). Der Held aber, dessen Bild Moses, offenbar auf Grund der Lieder, mit besonderer Vorliebe zeichnet, war der König Walarschak, der angebliche Stammhalter der armenischen Arsacidendynastie [4]). Die Regierung Walarschak's würde nach der Chronologie des

1) I, 15—17.
2) I, 18. S. oben, S. 54, A. 1, Nro. 2.
3) I, 24—31.
4) II, 3—8.

Digitized by Google

Moſes in die Mitte des zweiten vorchriſtlichen Jahrhunderts fallen, in die Jahre 153—131 v. Chr. [1]). Die griechiſch-römiſchen Geſchichtsſchreiber kennen jedoch Walarſchak gar nicht, nur bei Moſes und in der von ihm abhängigen Litteratur wird er erwähnt [2]).

Da einige weſentliche Züge im Bilde Walarſchak's auf den von Nero gekrönten Tiridates, Bruder des Partherkönigs Vologaſes I. zutreffen, ſo ſind wir wohl berechtigt, den Walarſchak des Volksliedes mit dem hiſtoriſchen Tiridates zu identifizieren [3]). Dann folgt aber, daß noch die politiſche Geſchichte Armeniens im 1. chriſtlichen Jahrhundert den Stoff der nationalen Geſänge bildete.

Ungefähr in dieſelbe Periode verweiſt uns ein an-

---

1) Moſes ſagt II, 68, daß der Partherkönig Arſchakan auf den Thron kam im 13. Jahre der Regierung des armeniſchen Königs Walarſchak. Und an derſelben Stelle berichtet Moſes, daß Arſchakan der 4. König aus dem parthiſchen Arſacidengeſchlechte ſei, und daß ſeine 3 Vorgänger zuſammen 110 Jahre regiert hätten. Somit fällt der Regierungsantritt Walarſchak's in das Jahr 97 von der Gründung des Partherreiches an gerechnet. Die letztere aber erfolgte nach der auch durch griechiſche Quellen beſtätigten Angabe des Moſes (vgl. H. Schneiderwirth, a. a. O. S. 11; anders allerdings A. v. Gutſchmid, a. a. O. S. 29 ff.) im 11. Jahre des Seleuciden Antiochus II. Theos. Dies iſt aber das Jahr 250 v. Chr. Sonach begann Walarſchak's Regierung im Jahre 153 v. Chr. und währte, da er 22 Jahre regiert haben ſoll, bis zum Jahre 131 v. Chr.

2) Vgl. F. Spiegel, Eran. Altert. III, S. 222 ff.

3) Tiridates war thatſächlich der Begründer einer Arſacidendynaſtie in Armenien, und eben das iſt es ja, was Moſes von Walarſchak berichtet. Sodann war Tiridates der Bruder eines hervorragenden Partherkönigs, Vologaſes' I. (c. 52—78 n. Chr.). Ähnliches gilt auch von Walarſchak, denn er war nach Moſes der Bruder Arſchak's des Gr., womit nur Mithridates I. (c. 171—138 v. Chr.) gemeint ſein kann.

Digitized by Google

derer Liedercyklus, den Moses ebenfalls ausgiebig verwertet hat. Die 4 unmittelbar auf einander folgenden Könige Sanatruk, Erwand, Artasches und Artavazd, deren Geschick die Lieder nach Moses' Zeugnis besingen [1]), hätten nach der Chronologie des Moses im ersten christl. Jahrhundert regiert. Nun sind sie alle vier sagenhaft [2]), aber

1) Sanatruk, nach der armenischen Sage Schwiegersohn des christlich gewordenen Königs Abgar Uchâmâ von Edessa, ermordete sämtliche männliche Nachkommen Abgar's (II, 34. 35). Dieselben blutigen Szenen wiederholten sich dann in seiner eigenen Familie, da Erwand, ein Bastard aus dem Hause der Arsaciden, nach Sanatruk's Tode die Herrschaft an sich riß und alle Söhne Sanatruk's ermordete bis auf den einen Knaben Artasches, der nach Persien geflüchtet werden konnte. Von dort kehrte er, zum Manne herangereift, zurück, besiegte den Usurpator und bestieg den Thron seines Vaters (II, 36—46). Glänzend nach innen und außen war die 41 jährige Regierung des Artasches (II, 47—60). Auf ihn folgt sein Sohn Artavazd, der von Kindheit an in Irrsinn befangen war. Von Artavazd erzählt die Sage, daß er nicht gestorben sei, sondern hoch oben auf dem Ararat in einer Höhle schmachte, an eherne Ketten geschmiedet. Diese Ketten sucht er zu sprengen, und sobald ihm dies gelungen sein wird, dann bricht das Weltende an. Deshalb pflegten die Schmiede in Armenien, wenn sie Montags die Arbeit begannen, zuerst 3 oder 4 mal mit wuchtigem Schlage auf den Ambos zu hämmern, damit Artavazd's Ketten fest würden (II, 61).

2) Den König Sanatruk erwähnt auch Faustus von Byzanz 3 mal, und zwar an zwei Stellen in einem Zusammenhange, der die Identität mit dem Sanatruk des Moses beweist. Zunächst gedenkt Faustus des Sanatruk als eines alten arsacidischen Königs in dem Berichte über die Schändung der arsacidischen Königsgräber von Ani durch den Apostaten Meruschan (IV, 24). Wieder nennt er Sanatruk als Erbauer der Stadt Mtsurkh. Dies stimmt abermals zu Moses, vorausgesetzt, daß der Name Mtsurkh mit Mtsbin identifiziert werden darf (vgl. die Bezeichnung des Mar Abas von Mtsbin als mtsurnathsi bei Pseudo-Sebëos) denn Moses erzählt II, 36, daß Sanatruk die Stadt Mtsbin wieder aufgebaut habe.

Digitized by Google

ein historischer Kern liegt mindestens dem Bilde der Könige Sanatruk und Artasches zu Grunde. Den letzteren feiern die Lieder als den Sieger über die Alanen. Diese Alanenkriege aber sind in der That geschichtlich, und wir wissen, daß die Alanen zweimal in Armenien einfielen, zuerst im Jahre 72 n. Chr. [1]), und dann wieder im Jahre 135 [2]). Ob es nun beide Alanenkriege waren, oder bloß der erste, an den die Dichtung sich anschloß, läßt sich nicht entscheiden. Gesetzt aber, es liege auch noch der zweite Alanenkrieg dem Liede über Artasches zu Grunde, so ergäben sich damit als Stoff des Liedes die Ereignisse des 2. christl. Jahrhunderts. Dies ist aber auch die jüngste Periode, die wir in den Liedern aufzuzeigen vermögen.

Mit diesem Resultate, daß die alten armenischen Gesänge einen Zeitraum umspannten, der von der grauen Vorzeit an bis in die christliche Ära herein sich erstreckte, von den Eroberungen der Semiramis an bis zu den Alanenkriegen, ist bereits die Lösung einer weiteren Frage vorbereitet, der nach dem dichterischen Charakter dieser Lieder, ob sie episch oder lyrisch waren. Aus den von Moses aufbewahrten Liederfragmenten läßt sich ein sicherer Aufschluß nicht gewinnen, da sie zu kurz sind, um als Grundlage eines Urteils dienen zu können. Allein der Umstand, daß Moses diesen Liedern ganze Folgen von Ereignissen im Zusammenhange entnehmen konnte, wie er selber mehrmals ausdrücklich bezeugt [3]), weist doch

1) Vgl. A. v. Gutschmid, a. a. O. S. 133.

2) Vgl. A. v. Gutschmid, a. a. O. S. 146. H. Schneiderwirth, a. a. O. S. 141. 142.

3) So die Episode von dem Tode der Semiramis (II, 18),

Digitized by Google

wohl auf epische Dichtungen, und nicht auf zerstreute lyrische Gesänge hin. Zur Gewißheit aber wird der epische Charakter dieser Volkdichtung erhoben durch die Namen, welche Moses seinen Liedern giebt [1]). Er nennt

---

die Heldenstücke des Wahagn (I, 31), die Athletenkünste des Torkh Angeleah (II, 8), die Regierung des Artasches (II, 49).

1) Moses benennt die Lieder mit folgenden Namen: ergkh, ergarankh, thsuthskh, zrujthskh, araspelkh, wipasankh. Ohne jede Beweiskraft sind die Bezeichnungen erg, ergaran, thsuths, denn sie bedeuten eben „Lied, Gesang" im Allgemeinen. Das weitere von Moses ziemlich häufig verwendete Wort zrujths (I, 3. 6. 8. 10. 14. 19; II, 8. 24. 37. 74.) bedeutet in seinem Sprachgebrauche soviel als „Erzählung, Überlieferung", und zwar bezeichnet es sowohl die wahre, als die ihrer Natur nach unwahre Erzählung, die Fabel, sowohl die schriftlich als die mündlich fortgepflanzte Überlieferung, sowohl die gebundene als die ungebundene Form der Rede. Das Wort araspel kommt vor an folgenden Stellen: I, 3. 6. 12. 18. 31; im Anhang zum ersten Buche; II, 7. 8. 24. 36. 42. 50. 51. 52. 54. 61. 65. 70. 73. Die Vergleichung sämtlicher Stellen ergiebt mit Evidenz, daß araspel im Sinne des Moses drei Momente in sich faßt: erstens die innere Unwahrheit, zweitens den inhaltlichen Zusammenhang mit heidnisch-religiösen Vorstellungen, und endlich drittens die dichterische Form. Den Beweis für die erstgenannte Seite des Begriffs liefern Stellen wie II, 42, wo Moses vom König Erwand erzählt, man sage ihm nach, daß er einen starren Blick gehabt und allemal in der Morgenfrühe sogar Steine durch die Starrheit seines Blickes gespalten habe. „Das ist aber" fügt Moses bei „wohl falsch und ein araspel, eine Fabel". Moses faßt araspel geradezu als identisch mit „Lüge", so wenn er II, 8 am Schlusse der Erzählungen über die ungeheuerliche Kraft des Torkh Angeleah ausruft: „Das ist ja ein araspelaths araspel, eine Lüge der Lügen!" Das zweite Moment des Begriffes, die Beziehung zur heidnischen Mythologie, wird illustriert hauptsächlich durch den Anhang zum ersten Buche. Diesem Nachtrag, in dem Moses den persischen Mythus von Aždahak, (dem Zohak des Firdusi) erklärt, hat er den Titel gegeben: i Parsiths araspelaths „aus den Mythen der Perser". Und im Texte selbst vergleicht er die griechischen araspelkh mit

Digitized by Google

sie nämlich wipasankh, welche die Form von araspelkh

---

den persischen. Die griechischen, sagt er, seien „elegant, fein und sinnvoll und so angelegt, daß sie die Wahrheit der Dinge allegorisch verborgen in sich enthalten", die persischen aber seien „lügenhaft, unverständig und thöricht". Aus diesen Worten des Moses geht klar hervor, daß er mit araspel den heidnisch-religiösen Mythus bezeichnen wollte. Und zwar heißt Moses den Mythus dann araspel, wenn er in Verse gebracht ist. Daß der araspel notwendig sich in gebundener Rede bewegt, wird eigentlich schon durch die Form sämtlicher araspelkh bewiesen, welche Moses anführt; denn alle sind Verse. Es folgt aber auch aus seiner Bemerkung, die Sänger hätten Domet in den araspelkh besungen (II, 54, ähnlich II, 61). — Die Bezeichnung wipasan gebraucht Moses im ganzen vier mal, und zwar nennt er so die Gesänge, welche vom König Artasches handelten (II, 48. 49. 50). Der Sinn, den Moses mit wipasan verbindet, kann gar nicht zweifelhaft bleiben, denn das Grundwort wēp, das er 3 mal (I, 2. 4. 6) bringt, bedeutet bei ihm „Geschichte", also ist wipasan „die geschichtliche Erzählung", „die Sage" im engeren Sinne. Eine andere, sicher unrichtige Deutung von wipasan vertritt Emin in seiner schon citierten Abhandlung vom J. 1850. Dort sagt er: „Das Wort wēp, das eines der ältesten unserer Sprache ist, bedeutete bei den Alten das Gleiche, was bei den Griechen ἔπος, d. i. „„erdichtete Erzählung"" oder „„erzählende Poesie"", in Versen und nicht in Prosa". Mit Recht polemisiert Dülaurier gegen diese Definition, indem er geltend macht, daß das Wort wēp zunächst nur „Geschichte" bedeute und keinerlei Beziehung auf die gebundene oder ungebundene Form der Rede enthalte. Darin übrigens können wir Dülaurier nicht beistimmen, daß er wipasan nur persönlich fassen will. wipasan bezeichnet allerdings zunächst und zumeist den Geschichtschreiber, kann aber auch sachlich stehen im Sinne von „geschichtlich". Und unter den vier Stellen, an denen es sich bei Moses findet, ist mindestens Eine, die nur diese Deutung zuläßt, während die andern drei dieselbe wenigstens nicht ausschließen. Wenn es nämlich II, 49 heißt: „Die Thaten des letzten Artasches sind dir meist bekannt aus den wipasankh, die man in Golthn erzählt", so kann hier das Wort offenbar nur „Geschichtserzählung, Sage" bedeuten.

Digitized by Google

gehabt hätten [1]). Im Sprachgebrauch des Moses aber kann wipasan nichts anderes bedeuten, als „die geschichtliche Erzählung", zunächst ohne Rücksicht auf die gebundene oder ungebundene Form der Rede. Unter araspel sodann versteht Moses durchgängig das, was wir mythologische Dichtung nennen würden. Waren nun die Lieder wipasankh und araspelkh zugleich, so ist ihr Charakter klar: es waren Geschichtserzählungen in gebundener Form, die zugleich ein heidnisch-religiöses Gepräge trugen, mit andern Worten, es waren epische Gesänge aus der heidnischen Vorzeit des Volkes. Und somit dürfen wir die alten armenischen Gesänge nicht der altindischen Dichtung an die Seite stellen, den Liedern des Veda, deren Charakter ein vorherrschend lyrischer ist, sondern wir müssen ihr Gegenstück, soweit es sich um den Inhalt handelt, in dem großen neupersischen Epos suchen, dem Schâhnâme des Firdusi, und soweit die Form in Betracht kommt, in den epischen Volksdichtungen der Hellenen, im homerischen Epos [2]). An die Sprache Ho-

1) Diese Notiz steht II, 50. Dort sagt Moses, um ein Citat aus den Artasches-Liedern einzuleiten: „Diese Stelle drücken die wipasankh, indem sie dieselbe in einen araspel verwandeln, in ihrem Sange also aus."

2) Von dieser Auffassung aus gewinnen zwei Stellen bei Moses erst ihren rechten Sinn. I, 3 sagt Moses: „Mir scheint aber, daß wie jetzt, so auch bei den alten Armeniern Abneigung bestanden hat gegen Wissenschaft und gegen ergasanaths banaworaths." Die letzteren zwei Worte übersetzt Langlois mit chants traditionels und Lauer mit „verständige Gesänge". Beide Übersetzungen sind unhaltbar. bankh bedeutet im Sprachgebrauche des Moses auch die Geschichte nach ihrem Inhalte, so I, 3. patmuthiunkh baniths „die Erzählungen der Geschichte", I, 22 bah baniths „der Wortlaut der Geschichte". Hiernach bedeutet

mers erinnern auffallend manche Schilderungen, die Moses den Liedern entnommen und in Prosa umgesetzt hat. So lautet die Beschreibung des Königs Tigran bei Moses: „Dieser Tigran, blonden Haarwuchses mit gräulicher Spitze an den Haaren, von Erwand stammend, roten Gesichts und bienenäugig, hochgewachsen und mit breiten Schultern, mit starken Beinen und wohlgeformten Füßen, mäßig in Speise und Trank, und in der Freude gesetzt“ [1]). An einer andern Stelle zeichnet Moses den armenischen Thersites, einen der Generale Walarschak's, ausgezeichnet durch herkulische Kraft, aber im selben Grade auch durch Häßlichkeit, auf Grund der Lieder also: „Den Mann, den ungeschlachten, hochgewachsenen, ungeheuren, stumpfnasigen, tiefäugigen, grimmig blickenden, aus dem Geschlechte Paskham's, aus dem Stamme Haikak's, Tokhr mit Namen genannt, den man wegen seiner übergroßen Häßlichkeit Angeleah hieß, riesenhaft an Gestalt und an Kraft, ihn setzte König Walarschak zum Statthalter über den Westen“ [2]).

Steht somit der epische Charakter des altarmenischen Liedes fest, so erhebt sich sofort die weitere Frage, ob diese nationale Liederwelt ein einziges großes Epos gebildet habe, das die Geschichte Armeniens von der Urzeit an bis auf König Artavazd herab besungen habe, oder ob

banavor „geschichtlich“ und es ist zu übersetzen: „gegen geschichtliche Lieder“. Ebenso bedeutet II, 8 erg baniths „geschichtliches Lied“ („denn gar Ungereimtes teilen ihm zu die geschichtlichen Lieder“).

1) I, 24.

2) II, 8. Die Lieder verraten auch positive Kenntnis der griechischen Mythologie. Denn ein Vers, den Moses I, 18. aus dem Gesange citiert, der von Schamiram's Tod handelte, lautet: „Schamiram ist Stein vor Niobe“.

Digitized by Google

wir uns dieselbe als eine allmählich angewachsene Sammlung von zerstreuten Balladen zu denken haben. Ersteres war die Ansicht des armenischen Gelehrten Emin, dem das Verdienst gebührt, erstmals auf die bei Moses erhaltenen Fragmente alter Lieder aufmerksam gemacht zu haben. Emin wollte den alten Armeniern ein einziges großes, zusammenhängendes Nationalepos, ähnlich dem Schâhnâme des Firdusi, vindizieren. Im Gegensatz zu ihm erblickte der französische Armenist Dülaurier in den alten armenischen Liedern eine offene Sammlung von Balladen. Als Analogie zog er die Dichtungen der spanischen Romancero's und der französischen Troubadour's bei. Dülauriers Ansicht verdient entschieden den Vorzug, denn so oft Moses den Inhalt eines Liedercyklus, wie in der Geschichte der Semiramis [1]) oder der des Artasches [2]) kurz rekapituliert, gruppiert sich der Stoff regelmäßig nur um die betreffende Persönlichkeit. Nirgends läßt Moses auch nur entfernt durchblicken, daß die vielen Lieder, die er gesammelt hatte, ihm den Eindruck eines einzigen großen Ganzen gemacht hätten.

Wie alt mögen diese epischen Dichtungen gewesen sein? Eine obere Zeitgrenze zu suchen wäre vergebliche Mühe. Nur soviel läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß einzelne der Liederfragmente Züge von hoher Altertümlichkeit aufweisen. In einem dieser Lieder, das Moses im 31. Kapitel des I. Buches wörtlich anführt, erscheinen Himmel und Erde als ein Elternpaar, eine Vorstellung, die ja auch dem Rigveda sehr geläufig ist [3]). Nun konnte

1) I, 18.

2) II, 49.

3) Vgl. Rigveda I, 159. 160. 185. IV, 56. VI, 70. VII, 53.:

Digitized by Google

aber diese Form des Naturmythus nur bei einem Volke sich bilden, dessen Sprache das Wort für „Himmel" als Maskulinum, und das für „Erde" als Femininum, oder auch umgekehrt behandelte [1]). Das Altarmenische aber hat die Geschlechterbezeichnung in der Nominalflexion bis auf ganz wenige Reste überhaupt verloren. Also muß dieser Mythus in die vorarmenische Zeit, in die indogermanische Periode zurückreichen. Aus dieser Thatsache läßt sich nun freilich ein Schluß auf die Abfassungszeit des Liedes noch nicht ableiten, aber doch ist soviel damit bewiesen, daß in diesen armenischen Heldenliedern uralte Volksanschauungen sich erhalten hatten. Zu einem greifbareren Resultat führt uns dagegen eine andere Beobachtung sprachlichen Charakters. Moses citiert II, 46 aus den Gesängen über König Artasches den Zuruf, mit dem sein Heer in die Stadt Erwandakert eingedrungen sei. Alle hätten gerufen: mar amat „der Meder ist da!" Das Wort amat läßt sich aus dem klassischen Armenisch nicht erklären. Erst die verwandten Sprachen, Sanskrit, Zend und Altpersisch lassen es als Präteritum der 3. Person Sing. erschließen [2]).

---

devaputre „die Götter zu Söhnen habend" heißen die rodasi, Himmel und Erde I, 159, 1. 185, 4. pûrvaje pitarâ „die erstgeborenen Eltern" nennt sie der Sänger VII, 53, 2.

1) Mask. dyaus Himmel, Femin. prithivî Erde, gewöhnlich nur im Dual dyâvâ prithivi gebraucht.

2) Der Zuruf kann nicht persisch sein, etwa deshalb weil Artasches aus Persien kam und sein Heer wohl aus Persern bestanden haben mußte. Denn die Bezeichnung der Meder mit mar ist einzig dem Armenischen eigentümlich, das Altpersische bildete den Namen ebenso wie das Hebräische, Syrische, Griechische vom Stamme mad (mâda) (vgl. F. Spiegel, die altpersischen Keilinschriften im Glossar). Die Wurzel am „gehen", läßt sich in der armenischen Schriftsprache sonst nicht nachweisen, findet sich aber

Digitized by Google

Es ist daher klar: in dem Wörtchen amat hat uns Moses eine einzige Probe aus einer längst entschwundenen Periode der armenischen Sprache erhalten. Damit ist nun doch wohl bewiesen, daß mindestens ein Teil der epischen Gesänge merklich älter war als die ältesten Denkmäler der geschriebenen armenischen Litteratur. Die letztere aber beginnt mit dem 5. Jahrh. der christlichen Zeitrechnung.

Mit größerer Bestimmtheit läßt sich die untere Zeitgrenze der armenischen Epik feststellen. Nachweisbar sind in den Liedern geschichtliche Persönlichkeiten aus dem 1. und 2. christl. Jahrh. erwähnt, wie der römische Legat Domitius Corbulo, der unter Nero von 58—63 den Krieg gegen Vologases I. und dessen Bruder Tiridates auf armenischem Boden führte [1]). Ebenso sind, was bereits

im Sanskrit. Das Petersburger Wörterbuch führt auf diese Wurzel zurück das Verbum amati „gehen", und Nominalbildungen wie ama „Ungestüm", amatra, amavant „ungestüm, heftig". Im Zend leitet Justi (Handbuch der Zendsprache) die Nominalbildungen ama, amavañt u. s. w. von derselben, in verbaler Form nicht belegbaren Wurzel ab. Übrigens müssen in der armenischen Volkssprache zur Zeit des Pseudo-Moses noch Worte existiert haben, die mit dieser Wurzel zusammenhängen. Denn nur so erklärt sich, daß Moses II, 57 sagen konnte: anwanin amatunikh, orpēs thē ekkh „die Amatunier heißen deshalb so, weil sie Ankömmlinge sind."

1) Moses bemerkt II, 54: „Da man dies im Mythus besingen wollte, so sagte man, es sei ein gewisser Domet gekommen, nämlich der Kaiser Domitianus selber. Er kam jedoch nicht hieher, sondern allegorischer Weise setzt man an die Stelle seines Befehles und seiner Heere seinen eigenen Namen." Mit dieser historischen Kritik hat jedoch Moses das Richtige gewiß nicht getroffen, denn nicht den Kaiser Domitian meinten die Gesänge, sondern den römischen Legaten Domitius Corbulo. Zum ersten Male hat diese Identität des Domet mit Domitius Corbulo betont A. v. Gutschmid in seiner Untersuchung „über die Glaubwürdigkeit der

Digitized by Google

bemerkt wurde, die Alanenkriege besungen. Dagegen lassen sich Persönlichkeiten oder Ereignisse, die über das 2. christl. Jahrh. herabreichen würden, in den Liedern nicht mehr nachweisen, und außerdem fällt ins Gewicht, daß Moses nur etwa bis zur Regierungszeit Trdat's des Gr., also bis in das 3. Jahrh. hinein sich auf die Lieder zu berufen pflegt. Hieraus schließen wir, daß die armenische Epik im 2. oder 3. christl. Jahrh. zum Stillstand kam.

Mit ziemlicher Sicherheit vermögen wir ferner die engere Heimat dieser Volksdichtung zu bestimmen. Die Gesänge, welche Moses sammelte und verwertete, tragen durchgängig ein unverkennbar lokales Gepräge. Ihr landschaftlicher Hintergrund ist das Thal des Araxes in seinem mittleren Laufe. Südlich vom Araxes, in den Thälern am Fuße des Ararat, der bei Moses, wie noch heute im Munde der Armenier, Masis heißt, wohnten die Schlangenkinder, die König Artasches vernichtete, und deren Untergang das Epos besang[1]), auf dem Ararat, hoch oben lassen die Lieder den König Artavazd weilen, in einsamer Höhle an Ketten angeschmiedet[2]). Im Araxesthale selber oder in seiner Nähe lagen die Städte, welche die Helden der Gesänge erbauten: Erwandaschat, die Residenz des Königs Erwand, an der Mündung des Achurean in den Araxes[3]); Bagaran im Norden des Araxes am Achurean,

armenischen Geschichte des Moses von Chorene" (Ber. über die Verh. d. k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, phil.-histor. Klasse 1876, S. 1—43).

1) II, 49.

2) II, 61.

3) II, 39. Vgl. St. Martin, Mém. sur l'Arménie, I, 120 K. Ritter, Erdkunde, 2. Aufl. X, 398. 453 ff.

Digitized by Google

die Götterstadt des Königs Erwand [1]); Erwandakert am Araxes, gegenüber von Erwandaschat [2]); Artaschat, da wo der Metsamör in den Araxes mündet, die Residenz des Königs Artasches [3]); Walarschapat am Flusse Khasal, einem Nebenflusse des Araxes, das heutige Edzmiatsin [4]).

Weiter im Süden lagen jene Landschaften, welche das Epos von der Königin Schamiram mit seinen Heldengestalten bevölkerte. Dort waren die Ursitze Hait's, südlich und westlich vom Wansee [5]), am Ostufer des Sees aber die Wunderstadt Schamiramakert [6]). All' diese lokalen Züge lassen uns die Heimat des armenischen Epos, wenigstens soweit Moses es kannte und durchforschte, deutlich genug erschließen, es muß das mittlere, südliche und südöstliche Armenien gewesen sein, jenes Alpenland, das an die heutige persische Provinz Aderbaidschan grenzt [7]). Und in der That nennt uns auch Moses mehr als einmal den Gau, in dem er spezielle Sagenstudien gemacht hat, es war der östlichste Bezirk der Provinz Waspurakan,

1) II, 40. Vgl. St. Martin, a. a. O. I, 122. Ritter, a. a. O. X, 449 ff.

2) II, 42. Vgl. St. Martin, a. a. O. I, 121. Ritter, a. a. O. X, 452 ff.

3) II, 49. Vgl. St. Martin, a. a. O. I, 117. 118.

4) II, 65. Vgl. St. Martin, a. a. O. I, 115. 116. Ritter, a. a. O. X, 514 ff.

5) I, 10. 12.

6) I, 16. Vgl. St. Martin, a. a. O. I, 138 ff., Ritter, a. a. O. IX, 981 ff.

7) Die politische Abgrenzung von Aderbaidschan wechselte wiederholt. Wird die natürliche Abgrenzung des von den Griechen *Ἀτροπατηνή*, von den alten Armeniern Atrpatakan genannten Landes zu Grunde gelegt, so fallen die oben genannten Landschaften noch innerhalb dieser Grenzen, vgl. Ritter, a. a. O. IX, 764 ff.

Digitized by Google

der Gau von Golthn[1]). In diesem Gau, der zu den Zeiten des Moses durch seinen Weinbau berühmt war[2]), lebte das sangesfrohe Volk, dessen Weisen Moses zu lauschen pflegte. Es gab in Golthn einen eigenen Stand von Sängern, vergleichbar den mittelalterlichen Troubadours[3]). Bei den Festen des Volkes und wohl auch auf den Burgen des Adels rezitierten die Sänger von Golthn, wie Moses sie ausdrücklich nennt, die alten Heldenlieder — unter dem Schalle der Cymbel und unter Begleitung von Tänzen[4]).

Noch heutzutage soll Armenien reich sein an schönen Volksliedern[5]). Jene Liederwelt aber, die in den Tagen des chorenischen Moses unter dem Volke lebte, ist gänzlich untergegangen. Niemanden fiel es ein, diese Volksdichtungen schriftlich aufzuzeichnen, und der einzige unter den armenischen Schriftstellern, der sich für diese Form der Poesie interessierte, war Moses von Choren. Gewaltige Stürme sind seit dem 5. Jahrhundert über Armenien hingegangen und haben wiederholt das unglückliche Land nahezu entvölkert. Es kamen die Perser, die Araber, die Seldschuken, die Mongolen, dann abermals die Perser und schließlich die Türken. Inmitten dieser Drangsale hat die armenische Nation zwar den glühenden Patriotismus bewahrt, der die gesamte armenische Litteratur von ihren ersten Anfängen an kennzeichnet, aber das Gedächtnis an die alten nationalen Lieder ist unter

1) I, 30. II, 49. 61. vgl. St. Martin a. a. O. I, 126. 127.
2) I, 30.
3) II, 61.
4) I, 6. 24.
5) Vgl. Emin's Zeugnis bei Dulaurier a. a. O. S. 57.

Digitized by Google

dem Übermaße fremdländischen Druckes aus dem Sinne des armenischen Volkes geschwunden. Wäre nicht die gelehrte Liebhaberei des Moses von Choren gewesen, so würde nicht einmal eine leise Kunde von dem armenischen Homer zu uns gedrungen sein[1]).

Über den poetischen Wert der altarmenischen Heldenlieder ein Urteil zu fällen, ist bei dem äußerst geringen Umfang der auf uns gekommenen Fragmente nicht möglich, wohl aber vermögen wir aus denselben die metrische Form der altarmenischen Poesie mit Sicherheit zu erschließen. Wir machen hier die überraschende Beobachtung, daß für die armenische Dichtung ganz dieselben metrischen Gesetze gelten, welche die poetischen Stücke des Aveſta beherrschen. Die Metrik des Aveſta ist die denkbar einfachste: es ist einzig die Zahl der Silben im Vereine mit der nicht einmal unbedingt notwendigen Cäsur, was den Vers und auf der Grundlage des Verses die

1) Allerdings könnte man versucht sein, aus einer Notiz bei Moses zu schließen, daß im armenischen Altertume epische Volksgesänge schriftlich aufgezeichnet worden seien. Denn Moses sagt I, 14: „Wenn auch nicht in den offiziellen Büchern, so finden sich doch, wie Mar Abas Katinaỵ erzählt, diese Dinge aus den Gesängen gewisser geringer und unberühmter Leute in die königlichen Archive zusammengetragen.“ Ich möchte mir aber nicht getrauen, diese Worte des Moses als ein ernst gemeintes historisches Zeugnis zu verwerten. Denn einmal wäre es gewiß höchst auffallend, daß die Archive der armenischen Könige, die der bittern Klage des Moses zufolge nicht einmal Reichsannalen enthielten (I, 3), sich um die im Volke umlaufenden Heldenlieder gekümmert hätten. Vollends verdächtig aber wird die Angabe, weil sie den Syrer Mar Abas Katinaỵ als Gewährsmann aufruft. Es liegt wohl eben nur eine der von Moses beliebten phraseologischen Übertreibungen vor.

Digitized by Google

Strophe konstituiert[1]). Dieses selbe Gesetz nun ist auch für die armenische Poesie maßgebend, ja wir können sogar die im Aveſta so häufige Form des 8silbigen Verses in den Fragmenten wiederholt nachweisen. Die Mehrzahl der Liederfragmente aber schließt sich an das Schema der Gāthā-Verse an, d. h. es sind Strophen mit Versen von ungleicher Silbenzahl[2]). Doch scheinen für die Silbenzahl der einzelnen Verse innerhalb der Strophe nicht die-

1) Vgl. K. Geldner, über die Metrik des jüngeren Aveſta 1877. — W. Geiger, Handbuch der Aveſtaſprache. 1879. S. 56 ff.

2) Den achtſilbigen Vers repräſentieren die Fragmente I, 12 (oben Nro. 1), I, 18 (Nro. 2), I, 30 (Nro. 3, hier muß im 3. Verſe nach teli ein zweiſilbiges Wort ausgefallen ſein), teilweiſe die Wahagn-Strophe I, 31 (Nro. 5, nämlich Vers 1 und 2), wohl auch II, 65 (Nro. 12). Der ſiebenſilbige Vers liegt vor in I, 30 (Nro. 4); und zwar wechſelt hier der Dichter zwiſchen einfacher (3 + 4) und doppelter (2 + 3 + 2 oder 2 + 2 + 3) Cäſur. Ebenſo II, 61 (Nro. 10, wenigſtens in den Verſen 1—4; Schema: 5 + 2; 4 + 3; 5 + 2; 4 + 3); ferner II, 61 (Nro. 11; Schema: 4 + 3; 2 + 3 + 2; in der Mitte ein ſechsſilbiger Vers). Vier- fünf- oder ſechsſilbige Verſe im Wechſel weiſen auf II, 50 (Nro. 8 = 5, 5, 4; 5, 5, 4); II, 61 (Nro. 9 = 4, 6, 4, 6, 6). Neunſilbige Verſe finden ſich in der Wahagn-Strophe (Nro. 5), nämlich die Verſe 4—7 (4 + 2 + 3; 4 + 2 + 3; 4 + 3 + 2); ebendaſelbſt ein elfſilbiger (Vers 3 = 4 + 4 + 3); ferner elfſilbige Verſe im Wechſel mit zwölfſilbigen II, 50 (Nro. 7: Schema: 6 + 5 oder 4 + 4 + 3 und 6 + 6). Dreizehnſilbige Verſe endlich ſtehen in II, 7 (Nro. 6 = 5 + 4 + 4; 6 + 3 + 4). — Der ſtrophiſche Bau läßt ſich nur bei zweien der Fragmente mit einiger Sicherheit feſtſtellen, nämlich bei Nro. 8 und 12. Das erſtere Fragment beſteht aus zwei Strophen, in deren jeder auf zwei fünfſilbige Verſe je ein vierſilbiger folgt. Das zweite Fragment enthält zwei acht-, zwei zehn- und einen zwölfſilbigen Vers, nach folgendem Schema geordnet: 8 (4 + 4), 10 (6 + 4), 8 (4 + 4), 10 (6 + 4), 12 (6 + 6).

Die Cäſur iſt — im Unterſchiede vom Aveſta-Verſe — meiſt, wenn auch nicht gerade immer, keineswegs bloß mechaniſche Versteilerin, ſondern fällt mit einem Sinnesabſchnitte zuſammen.

Digitized by Google

selben strengen Gesetze zu gelten wie im Aveſta, wobei aber noch zu erwägen ist, daß Moses ganz wohl die Verse, die er uns angeblich wörtlich überlieferte, durch willkürliche Zuthaten oder Auslassungen entstellt haben kann. Anderseits hat die armenische Metrik ein prosodisches Prinzip aufgenommen, das den Aveſtadichtern gar nicht geläufig war: die Verwertung des Wortaccents zu rhythmischen Zwecken. Es sind nämlich im Altarmenischen fast sämtliche Worte Oxytona, wodurch die Sprache von selber einen gewissen raschen jambischen Fluß erhält. Dieses Accentuationsgesetz nun haben die alten armenischen Sänger mit Bewußtsein ausgenützt; das dürfte von allen Fragmenten am besten folgende Strophe aus dem 65. Kap. des II. Buches beweisen:

Hatuáts gnathseál Wardkēs manúk
J Tuháths gavarēn, z'Khasál getów,
Ekeál, nsteál, z'Šrēs blrow,
Z'Artimēd khalakháv, z'Khasál getów,
Krel, kophél z'durn Erwandah arkhají.

Und endlich enthält die armenische Strophe bereits die Ansätze zum Reime, freilich nur die Ansätze, noch nicht den kunstgemäßen Reim, wie ihn die christliche armenische Poesie kennt. Daß aber die alte armenische Volksdichtung dem Reime wenigstens zustrebt, das ist unverkennbar. Nur zwei Stücke mögen als Beleg zitiert werden. Vom König Artavazd heißt es im Liede;

Na anths, gnaths
Ev sineaths
J mēdz Maraths
Z'Marakert [1]).

1) I, 30. oben Nro. 3.

Digitized by Google

In der Wahagn-Strophe[1]) sodann lauten die Verse 2—6:

Ĕnd elegan phol tsuch elanēr,
Ĕnd elegan phol boths elanēr,
Ev i bothsujn patanekik wazēr,
Na hur her unēr.

Schließlich sei es mir gestattet, aus den bei Moses erhaltenen Liederfragmenten einige Proben auszuheben und in deutscher Übertragung wiederzugeben.

Ein Lied, das heidnisch-theogonischen Gehalts ist, besingt die Geburt des Wahagn, des armenischen Herakles; es lautet:

„Es gebar der Himmel und die Erde,
„Es gebar auch das purpurne Meer,
„Die Geburt aus dem Meere brachte zu Tage das blutrote Schilfrohr,
„Durch des Rohres Schaft kam Rauch heraus,
„Durch des Rohres Schaft kam Feuer heraus,
„Und aus dem Feuer ein Knäblein sprang,
„Das Flammenhaare trug,
„Einen Feuerbart trug es,
„Und seine Äuglein waren Sonnen"[2]).

Aus den Gesängen, welche die Vermählung des Königs

1) I, 31. Zum Texte vgl. oben S. 55, Nro. 5.

2) I, 31. Die Einzelheiten dieser Strophe sind dunkel, der allgemeine Sinn aber kann kaum zweifelhaft sein. Es liegt offenbar ein Sonnenmythus zu Grunde; die aufgehende Sonne wird gleichsam geboren aus Himmel und Erde und aus dem „purpurnen Meere", d. i. aus den rötlichen Wolken der Morgendämmerung. Auch im Rigveda heißt Savitar, der Sonnengott apâm napât „der Wasser Sprößling." (I, 22, 6. X, 149, 2).

Digitized by Google

Artasches mit der alanischen Prinzessin Sathinik feierten, zitiert Moses folgende Strophe:

„Ein Regen von Gold regnete
„Bei der Hochzeit des Artasches;
„Es regnete Perlen
„Bei der Vermählung der Sathinik“ [1]).

Dem irrsinnigen König Artavazd erscheint nach der Sage der Geist seines verstorbenen Vaters Artasches und kündigt ihm seine Verzauberung auf dem Ararat an. Die Worte des Vaters lauten im Liede:

„Wenn du jagen gehest,
„Auf den Azat [2]), hinauf auf den Masis,

1) II, 51.

2) II, 61. Das Wort azat im zweiten Verse habe ich als Name eines Berges gefaßt, was sich rein grammatisch vor allem durch die Wortstellung empfiehlt, die der Deutung von azat als Attribut zu Masis nicht günstig ist. Allerdings weiß ich dafür, daß ein Gebirge in Armenien „Azat“ geheißen habe, nur einen einzigen Zeugen anzuführen, den Pseudo-Sebēos (Armen. Ausgabe von Patkanean, St. Petersburg, 1879, S. 6. 7). Dort heißt es: „Aus Damaskus, sagt man, kam Marseak, der Sklave (die Sklavin?) Abrahams, flüchtig vor Isaak, und ließ sich nach seiner Ankunft nieder am Fuße der beiden Gebirgszüge, welche der großen Ebene Ara's gegenüberliegen, am Gipfel von Aragats und am Berge Gel. Und er benennt jenen Gebirgszug nach seinem Namen, den man den Berg Azat heißt.“ Der hier genannte Azat kann nur in der Gegend des Ararat gesucht werden, denn die beiden zuvor genannten Gebirgszüge liegen im Norden des Araxes, nämlich das Gebirge Aragats in der Provinz Ararat, das Gebirg Gel weiter unten in der Provinz Süniḳh. Wenn nun Marseak am Fuße dieser beiden Gebirgszüge sich niederließ, so kann dies nur im Araxesthale geschehen sein, und der dritte Gebirgszug, der Azat heißt, und den er nach seinem Namen benennt, ist offenbar der Masis. Vermutlich ist anstatt marseak zu lesen maseak, so daß der Sinn des Schriftstellers wäre: Nach Maseak sei der

Digitized by Google

„Da sollen Geister [1]) dich rauben,
„Bringen auf den Azat, hinauf auf den Masis,
„Dort sollst du bleiben und das Licht nie mehr schauen!“ [2])

Eine Strophe endlich über die Gründung von Walarschapat lautet:

„Fortzog und ging hinweg
„Wardkes noch jung,
„Aus dem Gaue von Tuhkh,
„Am Flusse Khasal,
„Kam an, ließ sich nieder
„Am Hügel von Schresch,
„Bei der Stadt Artimed,
„Am Flusse Khasal,
„Zu behauen, zu bilden
„Die Pforte des Königs Erwand“ [3]).

Masis, der sonst auch Azat heiße, benannt worden. Moses allerdings sagt (I, 12.), daß der Masis nach Amasia benannt sei, allein davon weiß der Mar Abas des Pseudoseböos nichts. Wir nehmen daher an, daß ein Teil des Masis, wohl die nördlichen, dem Araxesthale zunächst liegenden Vorberge desselben in der Vorzeit den Namen Azat trugen, daß aber diese Benennung sich schon vor dem 5. Jahrh. verloren habe. Denn sie findet sich in der geschriebenen Litteratur der Armenier nicht mehr, und die einzige Stelle bei Moses I, 30, wo der Name Azat in Verbindung mit dem Masis vorkommt, ist eine Reminiszenz aus einem Liede.

Es liefert dieses Zusammentreffen zwischen den alten Volksliedern einerseits und den Mar Abas-Fragmenten andererseits einen neuen Beweis für die Ächtheit dieser Fragmente.

1) Khadžkh hat schon Emin im Sinne von ogikh „Geister“ gefaßt. Die Annahme von Dülaurier, daß die „Schlangenkinder“, la postérité des nobles Mèdes, qui occupaient le pied de l'Ararad (a. o. O. S. 50. Anm. 1) gemeint seien, ist nichts weniger als wahrscheinlich. Es sind offenbar Berggeister, die auf dem Ararat hausen sollten (vgl. auch Nik. Marr in der schon citierten Schrift, „ Sommerreise nach Armenien“ S. 12 ff.).

2) II, 61. 3) II, 65.

Digitized by Google

4.

Prudentius und Priscillian.

Von Repetent Dr. **Merkle**.

Mehr als jeder andere Schriftsteller legt der wahre Dichter sein ganzes Denken und Fühlen in seinen Erzeugnissen nieder, darum müssen auch seine Lebensumstände und die Verhältnisse, unter denen er schrieb, mehr als bei jedem anderen Autor berücksichtigt werden, wenn seine Erklärung nicht eine einseitige, oft genug ganz verfehlte sein soll. Wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen.

Mit der Anwendung dieses allgemein anerkannten Prinzips auf Prudentius hat nach mehreren Seiten hin erst A. Rösler in seiner Monographie (Freiburg 1886) vollen Ernst gemacht, und damit hat er seinem Buche einen Vorzug vor dem Brockhaus'schen (Leipzig 1872) gesichert. Auf der Suche nach den Faktoren, welche damals das geistige Leben Spaniens bestimmten, durfte vor allem am Priscillianismus nicht vorübergegangen, durfte derselbe auch nicht bloß nebensächlich in Betracht gezogen werden. Eine häretische Bewegung, welche im Lande selbst soviel Staub aufwirbelte

Digitized by Google

und zu mehrfachen synodalen Verhandlungen Anlaß gab, gegen welche die weltliche Obrigkeit mit Gesetzen und mit dem Richtschwerte einschritt, deren Wellenschlag weit über die Grenzen Spaniens hinaus nach Gallien, Italien und Afrika drang, und welche selbst eine nicht unbedeutende litterarische Vertretung aufzuweisen hatte — eine solche Erscheinung ist auf einen Mann von dem lebhaften kirchlichreligiösen Interesse und dem Patriotismus des Prudentius doch wohl nicht ohne Eindruck geblieben. In den Schriften der Spanier Orosius und Idacius, der Aquitanier Sulpicius Severus und Prosper, aber auch bei Ambrosius, Augustinus und Hieronymus lesen wir bald mehr bald weniger von dieser spanischen Irrlehre; die Päpste Damasus und Siricius hatten sich mit ihr zu beschäftigen, von späteren ganz zu schweigen. Kein Mensch wird leugnen, daß auch unser Dichter Spuren von Kenntnis derselben aufweise.

Aber die Art seiner Stellungnahme näher zu bestimmen ist nicht eben so leicht. Wären wir über die Chronologie seiner Gedichte besser unterrichtet, so wäre die Frage wesentlich vereinfacht; allein die Abfassungszeit der einzelnen Werke muß erst mit Hilfe der Zeitgeschichte eruiert werden, und je nach der Deutung von Anspielungen auf dieses oder jenes Ereignis, diese oder eine andere Lehre wird auch die Datirung verschieden ausfallen. Die Chronologie ist hier von der Exegese abhängig, nicht umgekehrt. Vielleicht daß aus dieser Untersuchung auch für erstere etwas gewonnen wird.

Der „rote Faden" von Röslers Buch ist die Hypothese, „daß Prudentius seine drei großen polemischen Dichtungen [Apotheosis, Hamarti-

Digitized by Google

genie, Psychomachie] gegen die Priscillianisten geschrieben hat" (S. 191). Soviel ich sehe, hat die Kritik außer einer in dieser Hinsicht wenig sachkundigen Besprechung sich durchweg ablehnend hiegegen verhalten, soweit sie nicht ganz über die Frage schweigt, was hier eher Inkompetenzerklärung als Zustimmung bedeuten dürfte. In der That geht jene Behauptung allem nach zu weit, wie es denn auch leicht erklärlich ist, daß der Entdecker eines bisher ziemlich verkannten Momentes nun zu dessen allzustarker Ausbeutung hinneigt. Bei der Lektüre einiger Partien des Werkes bekommt man den Eindruck, als ob der Verfasser um jeden Preis die damalige Kirchengeschichte aus seinem Dichter herausklauben wolle. So gewiß man zugeben muß, daß Prudentius durch den Priscillianismus zu einigen seiner Dichtungen angeregt wurde und er auf denselben Rücksicht nimmt, ebenso unhaltbar ist die Ansicht, daß die genannten drei Werke direkt gegen diese Häresie gerichtet seien mit dem primären Zweck, diese zu bekämpfen. Nachdem Manitius' Geschichte der christlich-lateinischen Poesie wieder auf Prudentius geführt, über diese Frage aber ganz geschwiegen hat, sollen im Folgenden die von Rösler ins Feld geführten Argumente geprüft und jene Behauptung auf ihr richtiges Maß zurückgeführt werden.

Rösler geht von dem Prinzip aus: „Prudentius war durch und durch ein praktischer Christ" (189) — eine Behauptung, die aus den Gedichten zu erweisen, nicht als Axiom und als Maßstab der Beurteilung a priori mitzubringen ist. Nun glaubt freilich Rösler, bei Besprechung der Bücher Kathemerinon, Peristephanon und

Digitized by Google

Dittochäon jene Theſis bewieſen zu haben. Mit Recht hat man aber dagegen eingewandt, daß dieſe Werke teilweiſe nur gezwungen ſich unter die Kategorie „Prudentius im Gebete“ bringen laſſen, da manche doch nur ſehr uneigentliche Gebete ſind. Die Hymnen ſind, wie Puech (Journal des Savants 1891, 310 f.) ſagt, nicht mehr bloße liturgiſche Geſänge nach Art der ambroſianiſchen; man findet in ihnen bisweilen den Ton des Horaz, wie in den didaktiſchen oft den Ton des Lucrez [1]). Unſeres Dichters Streben iſt es vor allem, die chriſtliche Litteratur mit ſchönen, klaſſiſchen Werken auszuſtatten, welche bis zu einem gewiſſen Grade die Konkurrenz mit den Meiſterwerken der heidniſchen aufnehmen können. Die Abfaſſung von Legenden und Inſchriften für Kirchen kann noch nicht als Beweis beſonderen praktiſchen Chriſtentums gelten. Die praktiſch-chriſtliche Geſinnung des Prudentius ſoll damit keineswegs in Frage geſtellt, ſondern nur die Beweisführung als nicht ſtringent erwieſen werden; und mag es ſich bezüglich der von Rösler an erſter Stelle behandelten Gedichte ſo verhalten, ſo iſt daraus noch nicht ohne weiteres ein Schluß zu ziehen auf die übrigen Werke. Es iſt in anderer Hinſicht darauf hingewieſen worden [2]), daß der Verfaſſer jener Monographie ſich in einem Zirkel bewege, indem er bald den Dichter bei ſeinen Dichtungen unter dem Einfluß der ſpaniſchen Liturgie finde und Anklänge daran nachweiſe, bald denſelben Dich-

1) Auch H. Schiller, Geſch. d. röm. Kaiſerzeit II (Gotha 1887), 462 ſagt: „Seine Hymnen ſind keine ſingbaren Lieder mehr, ſondern enthalten ſchon völlig epiſche Partien und beweiſen, wie mächtig der Einfluß der klaſſiſchen Litteratur ſich erweiſt“.

2) J. Kayſer in der Litt. Rundſchau XIII (1887), 102 f.

Digitized by Google

tungen einen nicht geringen Einfluß auf die Ausbildung dieser Liturgie zuschreibe. Ähnlich verfährt er hier. Aus der praktischen Richtung des Prudentius folgert er, daß derselbe die aktuell wichtige Häresie bekämpfe (wofür nun freilich im einzelnen der Beweis versucht wird), und durch die Bekämpfung dieser Häresie sieht er siegreich sein Prinzip bestätigt, daß der Dichter ein durch und durch praktischer Christ sei. „Die Feinde, die er bekämpft, muß er genau gekannt und ihre Bestrebungen beobachtet haben". Aber nichts in den Gedichten sagt uns, daß er diese Kenntnis nicht auch aus Büchern hätte schöpfen können. Wenn Rösler von Prudentius Irrlehren bekämpft und Häretiker genannt findet, die weder Zeitgenossen des Dichters, noch dessen Landsleute waren, so hätte er an seinem Axiom irre werden, nicht die alten Irrlehrer ohne weiteres als Masken für zeitgenössische hinstellen sollen. Selbst wenn der Nachweis für die praktische Richtung des Prudentius vollkommen gelungen wäre, was man keineswegs sagen kann, so wäre damit erst noch nicht konstatiert, wie weit sich diese Veranlagung hier äußern muß. Freilich muß man fragen, wie kam der Dichter zu einer theologischen Polemik gegen längst verstorbene Männer wie Sabellius und Marcion? Aber zwischen dem Satze von Brockhaus: „Die schriftstellerischen Leistungen dieser Zeit erhielten einen unmittelbaren Zweck und dienten meist der Abhilfe eines vorliegenden Bedürfnisses. Dieser Zug, dem praktischen Bedürfnisse zu dienen, der Not der Gegenwart abzuhelfen, prägt sich namentlich in den theologischen Leistungen des Abendlandes aus" [1]),

1) Brockhaus S. 10, bei Rösler 190.

Digitized by Google

und dem anderen: „Die Lösung (der obigen Frage) findet sich einfach darin, daß des Prudentius theologische Gedichte Lehrgedichte sind ... zu dem Zwecke verfaßt ..., um in dem verwirrenden Widerstreite verschiedener entgegengesetzter Meinungen den Gläubigen die orthodoxe Lehre in einer lebendigen und ansprechenden Form darzubieten“ [1]) — zwischen diesen beiden Sätzen vermag ich den Widerspruch, den Rösler S. 190 findet, nicht zu entdecken, da letzterer Zweck doch auch eine Not der Gegenwart, ein praktisches Bedürfnis voraussetzt. „Prudentius zeigte sich als wahrer Dichter, indem er die dogmatischen Fragen, welche allerdings der Priscillianismus damals in Spanien von neuem angeregt hatte, ohne gegen diesen sich direkt zu wenden, von einem höheren allgemeinen Standpunkte behandelte“ [2]). Prudentius ist viel mehr Dichter, als Rösler denkt, und etwas weniger Theologe (Puech 110).

Daß die fraglichen drei großen Dichtungen polemisch sind, liegt auf der Hand. Die Bemerkung Röslers aber, die Form derselben sei ein Protest gegen ihre Bezeichnung als Lehrgedichte und ein Beweis für seine Behauptung, ist unverständlich; worin sollen sie sich denn hinsichtlich der Form unterscheiden von dem Werke des Lucrez, das allgemein als Lehrgedicht bezeichnet wird? Übrigens ist hierüber nicht wohl zu streiten; Gams hat gut gewußt, warum er in den von Rösler 162 angeführten Worten nur negativ sagt, was für einen Charakter die Gedichte haben. „So kämpft man, aber so lehrt

1) Brockhaus 217, Rösler 190.
2) [A. Ebert?] Litt. Centralblatt 1888, 4.

Digitized by Google

man nicht", behauptet Rösler. Aber wo hört das Lehren auf und fängt das Kämpfen an? Ist nicht auch das Kämpfen ein Lehren? Das wird eben die Frage sein, ob polemische Gedichte nicht als solche schon didaktisch sind; die Grenze zwischen catholicam discutiat fidem und pugnet contra haereses wird wenigstens nicht so leicht zu ziehen sein. Und wenn die drei Werke polemisch sind und polemische Gedichte nicht unter die didaktischen fallen, so wäre erst wieder zu untersuchen, gegen *wen* die Polemik geht. Diese beiläufigen Bemerkungen über die Form sollen nur zeigen, daß die Sicherheit, mit welcher Rösler seine Behauptungen vorzutragen pflegt, in keinem Verhältnis zur Klarheit der Sache steht.

Unter der von uns bekämpften Voraussetzung muß es — um ins Detail einzugehen — vor allem sehr auffallen, daß Prudentius den Namen des Priscillian auch nicht ein einzigesmal nennt, während er alle anderen Irrlehrer, gegen welche er polemisiert, namentlich aufführt. Rösler sucht dies zu erklären, und obwohl *Ebert* [1]) meint, diese Erklärung verdiene keine Widerlegung, so wollen wir doch, um nicht ungerecht zu scheinen, dieselbe im einzelnen würdigen. Nach der Hinrichtung Priscillians, dessen große natürliche Anlagen und strenge äußere Askese nicht nur die Bewunderung seiner Anhänger erregten, sondern auch gerade die guten Katholiken irre machten, habe sich die allgemeine Meinung gegen seine Ankläger Hydatius und Ithacius erhoben; mit Severus habe sicher die Mehrzahl der Katholiken gesprochen: „mir mißfallen ebenso-

1) Allgem. Geschichte der Litt. d. M. A. I² (Leipz. 1889), 270 N. 1.

Digitized by Google

wohl die Schuldigen, als die Ankläger". Dieses Urteil sei dadurch bestärkt worden, daß der h. Martin sich von der Partei des Ithacius und von allen, welche die Hinrichtung Priscillians billigten, fernhielt. So sei die Stimmung ohne wesentliche Änderung bis zum Jahre 400 geblieben, in welcher Zeit Prudentius gegen die Priscillianisten geschrieben habe. „Hätte er nun Priscillian mit Namen genannt, so wäre der Erfolg seiner Schriften in Frage gestellt gewesen. Er hätte einfach als fanatischer Ithacianer gegolten" (208 f.).

Hier fragt man unwillkürlich: wenn Martin und Sulpicius Severus, die doch Männer von Urteil waren, mit dem Vorgehen gegen die Häretiker unzufrieden waren und deren Ankläger ihnen mißfielen, und wenn mit ihnen die Mehrzahl der Katholiken einig war, wer sagt uns, daß zu dieser Mehrzahl nicht auch Prudentius gehörte? Nach der sonstigen Schilderung seines Charakters durch Rösler müssen wir dies vielmehr annehmen. Ob er aber dann gegen die Lehre des hingerichteten Häresiarchen so feurig geschrieben hätte, erscheint sehr fraglich. Indes einen Augenblick angenommen, er habe es wirklich gethan, so mußte er auf zwei Fälle gefaßt sein: entweder wurde seine Polemik verstanden oder nicht; im ersten Falle war er ein sehr „unpraktischer" Christ und sein ganzes Thun war wertlos. Oder seine Tendenz wurde erkannt: aber dann mußten die Dichtungen dieselbe Wirkung zu ihres Verfassers Ungunsten haben, ob er noch dazu den Namen nannte oder nicht.

Der von seinem Geschichtsschreiber angegebene Zweck der vielbesprochenen Romreise wäre allerdings ein Anzeichen dafür, daß Prudentius nicht verstanden wurde

Digitized by Google

(R. 8 ff.). Der Dichter sei in den Verdacht des Priscillianismus gekommen und habe deshalb in den Jahren 401—403 zu Rom geweilt, um sich vor der päpstlichen Instanz von diesem Verdachte zu reinigen. Geschah dies nach Abfassung der ketzerbestreitenden Werke — Rösler 213. 365 läßt die Wahl — so ist der von uns in erster Linie bekämpften Hypothese durch ihren eigenen Schöpfer das Urteil gesprochen. Wenn die zeitgenössischen Bischöfe in den Dichtungen des Prudentius keine Polemik gegen Priscillian entdeckten, so muß uns dies vorsichtig machen gegen die Findigkeit eines jetzt Lebenden, der sie heute noch nachweisen will, wo man nicht mehr diese genaue Kenntnis von der Häresie hat. Wir folgern daraus einfach, daß eine solche Polemik überhaupt nicht beabsichtigt war, und wenn, so möchten wir dem schüchternen Poeten jenes Mißgeschick gönnen, da er seine Bekämpfung so ungeschickt zart hielt, daß man ihn der von ihm verfolgten Häresie bezichtigen konnte. Es wäre doch immerhin, wie Puech (a. O. 309) treffend bemerkt, sehr überraschend, daß Prudentius des Priscillianismus verdächtigt worden zu gleicher Zeit, als er sein ganzes Talent und seinen Eifer aufbot, um in seinen theologischen Gedichten alle dem Priscillian zugeschriebenen Meinungen zu vernichten. Da wäre unserm Prudentius dasselbe Schicksal passiert wie seinem Hauptfeind, dem Erzketzer Priscillian, der nach Paret[1]) gegen die Manichäer geschrieben haben soll und dann erst recht verdächtigt wurde, selbst ein heimlicher Manichäer zu sein. Aber auch hier

1) Priscillianus, ein Reformator des vierten Jahrhunderts. Würzburg 1891. Vgl. Theol. Qu.Schr. 1892, 140 f.

Digitized by Google

wird man mit Hilgenfeld[1]) sich trösten dürfen: „Wer ein eifriger Gegner der Ketzereien ist, geht nicht so leicht als Ketzer unter". Erfolgte dagegen die Verdächtigung unseres Dichters vor Abfassung der drei in Frage stehenden Werke, so wären diese die beste Gelegenheit gewesen, durch offenen Wiederspruch gegen die Häresie sich zu rechtfertigen. Auch in diesem Falle hätte es Prudentius möglichst ungeschickt angegangen, wenn er seine Polemik so versteckt anbrachte, daß erst nach anderthalb Jahrtausenden ein feiner Kopf sie entdeckt und gewöhnliche Menschenkinder immer noch nichts merken. „Der edlen und reinen Gesinnung des Dichters, verteidigt Rösler seine Hypothese, wäre es unmöglich gewesen, ein Mittel zu brauchen, wodurch er vielleicht seinen persönlichen Vorteil erreicht hätte, das aber für den allgemeinen Nutzen ohne Bedeutung, ja vielleicht schädlich gewesen wäre" (R. 209 f.): „der milde Charakter, den wir an dem Dichter beobachten, sagte ihm deutlich, daß die von der Häresie Angesteckten von der Rückkehr zur Kirche eher abgestoßen als dazu eingeladen würden, wenn er sie direkt unter dem Namen der Priscillianisten bekämpfte; für die Zurückgekehrten aber war Priscillians Name eine trübe Erinnerung" (R. 213). Aber wie wollte der theologische Dichter ohne diese angeblich schädliche Namensnennung zum Ziele kommen? Parteigänger des Häretikers, die so empfindlich für die Ehre ihres Hauptes waren, hatte man schwerlich Aussicht jemals zu gewinnen, und wenn, so mußte dies auf dem Wege ehrlicher, unverblümter Auseinandersetzung geschehen. Durch eine

1) Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften. Ztsr. f. w. Th. XXXV (1892) S. 6.

Digitized by Google

ſolche hätte Prudentius das Reiſegeld nach Rom ſich erſparen und es zu den von ihm empfohlenen wohlthätigen Zwecken verwenden können.

Ferner wird ein politiſcher Grund geltend gemacht, aus welchem der Dichter den Priscillian nicht habe nennen dürfen. „Gegen die trefflichen Ausführungen von Gams [1]) läßt ſich ſchlechterdings nichts einwenden“ (R. 309), aber ebenſowenig laſſen ſie ſich ſtreng beweiſen. Indes nehmen wir ſie an. „Bei Maximus, ſagt Gams, gingen die Ithacianer betteln, bei ihm verfolgten ſie die Landsleute des Theodoſius zum Tode .... In dem Gallizier Priscillian haßte und tötete Maximus den Gallizier Theodoſius“. Darum konnten die dem Theodoſius ergebenen Katholiken, wie Ambroſius und Papſt Siricius, nicht gegen den Häreſiarchen auftreten, ohne den Anſchein zu erwecken, als ob ſie mit Maximus gingen. So konnte und wollte Prudentius den Namen des Häretikers nicht nennen. — Allein das oben geſtellte Dilemma bleibt auch gegen dieſes Argument beſtehen; eine Polemik, die nicht verſtanden wird, hat keinen Wert, und wird ſie verſtanden, ſo hat ſie denſelben Erfolg wie mit Nennung des Namens. Hätte der Dichter dieſe ängſtliche Rückſichtnahme gekannt, welche Rösler ihm zuſchreibt, ſo wäre er nicht der „katholiſche Dichter“, als welchen derſelbe Biograph ihn feiert, ſondern gehörte in die Klaſſe derer, welche Leo I in ſeinem Briefe an Turibius c. 16 zeichnet: Etiam illud addunt, ut his, qui sollicitius agunt, consentire detrectent, et impietates olim damnatas subscriptionibus suis se anathematizare dis-

1) Kirchengeſchichte von Spanien II, 1 (Regensb. 1864) 384 ff.

Digitized by Google

simulent: quid de se intellegi volunt, nisi quod non de numero fratrum, sed de parte sunt hostium? Wer mit Erfolg dem Priscillianismus entgegentreten wollte, der mußte dies offen thun; eine Faust unter den Tisch machen half damals so wenig als heute. Gerade wenn der Priscillianismus so gefährlich und gleichwohl nicht in seiner Gefährlichkeit erkannt war, war eine deutliche, unmißverständliche Aufklärung umso notwendiger. Und eine solche konnte dem Dichter auch in den Augen des Theodosius nichts schaden; da er dem Kaiser so nahe stand, war es ihm ein Leichtes, denselben darüber zu verständigen. Übrigens war der Fürst zur Zeit, da die fraglichen Dichtungen vermutlich entstanden, nicht mehr unter den Lebenden, und finden „die trefflichen Ausführungen von Gams" deshalb nicht volle Anwendung.

Ähnlich verhält es sich mit einem anderen Versuche Röslers, das Fehlen von Priscillians Namen zu erklären. Mit Gams (361 f.) weist er darauf hin, daß die Sekte erst ziemlich spät mit dem Namen Priscillianisten bezeichnet worden zu sein scheine, daß man sie anfänglich Gnostiker oder Manichäer genannt habe. Dies ist für die ältere Zeit ganz richtig und Puech (310) rechnet dies Argument zu den beiden, „die mehr Gewicht haben als die andern". Allein für die Zeit, um welche es sich hier handelt, fällt auch dieser Anhalt weg. Rösler selbst konstatiert von Priscillian: „Nachdem er (ca. 381) von den gleichfalls als Häretiker verurteilten Bischöfen Salvian und Instantius zum Bischof von Avila geweiht worden war, galt er bald als Haupt der Abtrünnigen". „Indem er sich vor dem Gerichte des Maximus zu Trier stellte, war er im eigentlichen Sinne

Digitized by Google

Vertreter der zu Saragoſſa und Bordeaux verurteilten Irrlehrer". Von da an finden wir in den geſchichtlichen Angaben einen hinreichenden Grund dafür, daß die Lehre „mit dem Namen Priscillianismus bezeichnet und die Anhänger derſelben Priscillianiſten genannt wurden" (R. 206). Prudentius aber ſchrieb mindeſtens 15, vielleicht gegen 20 Jahre ſpäter. Und ſelbſt wenn die Sekte nicht nach Priscillian benannt wurde, ſo kannte man ihn doch als den Hauptvertreter derſelben. So gut Prudentius andere Häreſiarchen in ſeinen Gedichten apoſtrophiert, ſo gut hätte er dies auch dem Priscillian gegenüber thun können, wenn er ihn direkt im Auge gehabt hätte.

Vielleicht hat Rösler nur überſehen, darauf aufmerkſam zu machen, daß auch zu Saragoſſa, wenigſtens in den uns erhaltenen 8 Kanones, Priscillian nicht genannt wird, obwohl man nicht zweifeln kann, daß dieſelben gegen ihn gerichtet ſind. Der Häretiker konnte ſich darauf berufen, zu Saragoſſa ſei niemand verurteilt worden. Allein im Jahre 380 mag ja Priscillian noch nicht ſo an der Spitze der Bewegung geſtanden haben, wie zwei Dezennien ſpäter, und ſelbſt wenn dies nicht ſo wäre, brauchen wir nicht einmal den von Puech (245) gegebenen Erklärungsgrund beizuziehen, daß die Biſchöfe auf jenem Konzil dem leidenſchaftlichen Hydatius nicht unbedingt vertrauten (die Angeſchuldigten waren nicht erſchienen), und darum abſichtlich die allgemeine Faſſung wählten, um ſich nicht allenfalls zu kompromittieren. Eine Synode hält es in der Regel ſo, daß ſie die Kanones allgemein abfaßt, es weiß ja jedermann wem ſie gelten. In den 20 Kanones des Toletanums vom Jahre 400

Digitized by Google

wird Priscillian gar nicht genannt, in den 18 Anathematismen 447 ein einziges mal. Die Analogie zwischen einem Konzil und einem Schriftsteller ist zu gering, als daß hieraus ein wirksamer Schluß zu ziehen wäre [1]).

Die Thatsache, daß Priscillian bei Prudentius weder jemals genannt noch auch deutlich auf ihn angespielt wird, ist und bleibt eine kaum zu überwindende Instanz gegen Röslers Hypothese, daß der Dichter drei größere Dichtungen gegen den Priscillianismus geschrieben habe.

Indes sollen gerade die Anspielungen auf diese Irrlehre bei Prudentius so stark sein, daß alle Irrtümer derselben bekämpft werden, daß die bunte Reihe der namentlich aufgeführten Häretiker und ihre Auswahl erst begreiflich werde durch die Annahme, nur der Priscillianismus sei stets der Feind, welchen der Dichter im Auge habe (R. 192) [2]). Um diese Aufstellung prüfen

1) An eine andere Thatsache erinnert Puech (310[1]): der Name Priscillianus füge sich nicht in einen Hexameter. Aber doch, meint derselbe Gelehrte, hätte Prud. den Häresiarchen durch eine unzweideutige Anspielung signalisieren können, und zudem hätte der Name in die Jamben der Vorreden sich prächtig gefügt. Ich meine ferner, wer Arrius schreibt (Psychom. 794), der werde sich auch durch die doppelte Liquida nicht abhalten lassen, Priscillianus zu gebrauchen, was für Prudentius einen ganz leidlichen Hexameterschluß abgegeben hätte.

2) Dies soll auch aus mehrfachen Anknüpfungspunkten zwischen der Beweisführung des Dichters und dem (gegen die Priscillianisten gerichteten) Briefe Leo's an Turibius folgen. „Wenn dieses Zusammentreffen dem Zufalle zugeschrieben werden kann, dann hört die geschichtliche Forschung überhaupt auf" (R. 198). Allein eine gewisse Übereinstimmung wird in antimanichäischen Schriften immer zu finden sein, und hier beruht sie wenigstens insofern auf Zufall, als beide Schriftsteller sicher unabhängig von einander schrieben. Einer geschichtlichen „Forschung", die deshalb aufhören müßte, hätten wir keine Thränen nachzuweinen.

Digitized by Google

zu können, ist es notwendig, die Berichte der Zeitgenossen über die Sekte uns schnell zu vergegenwärtigen.

„Über ihren dogmatischen Lehren ruht jetzt das Dunkel, welches fast immer geistige Bewegungen, wenn sie nur von gegnerischer Seite beschrieben sind, einer sichern Kunde entzieht; deutlicher treten die äußeren Merkmale hervor, wie sie in der Lebensweise der Sekte sich ausprägten. Ein asketischer Zug ist unverkennbar" [1]). Diese Charakteristik anerkennt Rösler (212[1]) als zutreffend, weniger den Grund, welcher für die Dunkelheit der dogmatischen Lehren angeführt ist. Ich glaube daß auch der letztere nicht weniger zutreffend ist, ohne daß ich der Wahrhaftigkeit eines Sulpicius Severus, Orosius, Augustin u. a. mißtraute. Daß eine Lehre, welche vom Gegner referiert wird, immer durch diesen eine nachteilige Färbung annimmt, selbst wenn er es nicht wollte, ist Erfahrungsthatsache. Wenn nicht einmal über die rein historische Frage, ob Priscillian zu Saragossa verurteilt worden sei oder nicht — Sulpicius Severus behauptet, zwei Bischöfe und zwei Laien, darunter Priscillian, seien namentlich verurteilt worden, Priscillian selbst sagt in seiner Verteidigungsschrift an Damasus, die Synode habe niemand verurteilt[2]) — ein einheitlicher Bericht

1) J. Bernays Über die Chronik des Sulpicius Severus Berlin 1861. 4° S. 5 (wieder abgedr. Gesammelte Abhandlungen hg. von H. Usener II, Berlin 1885, S. 88).

2) A. Puech, Journal des Savants 1891, 243 ff., sucht die Gegensätze dadurch zu versöhnen, daß er sagt, das Konzil habe in seinem Entscheid gegen die Häresie keinen Namen genannt, und nun haben Priscillian und Sulpicius Severus den Thatbestand jeder nach seiner Seite hin gedeutet. Immerhin gefällt mir diese Erklärung besser als die von Paret 281.

Digitized by Google

vorhanden ist, um wieviel weniger können wir ein objektives Referat erwarten über subtile Fragen der Dogmatik? Soviel dürfte aber immerhin als der Niederschlag der alten Berichte zurückbleiben, daß die Sekte eine modalistische Trinitätslehre mit deren Wirkungen auf die Christologie hatte, den Teufel für das ewige Prinzip des Bösen erklärte, in der Anthropologie den platonisch-origenistischen Roman von der Präexistenz vortrug und die menschliche Freiheit durch astrologischen Fatalismus alterierte. Man sieht, darin ist der Priscillianismus nicht originell. In zwei, wenn man will drei Punkten dagegen ging er eigene Wege. Einmal dehnte er den damals schon ziemlich fertigen Schriftkanon auf eine Reihe von Schriften aus, welche die Kirche als apokryph verwarf, sodann überschritt er in der allegorischen Exegese auch die damaligen sehr weiten Schranken, so daß er alles in der Schrift finden konnte was er wollte, und ihm das alte Testament, das er im Unterschied vom Manichäismus und Marcionitismus annahm, nicht mehr unbequem sein konnte; diese beiden Ausschreitungen suchte Priscillian zu rechtfertigen durch den Anspruch persönlicher Inspiration, vermöge der er jede Schrift und jede Lehre derselben beurteilen könne nach dem Grundsatze 1 Joh. 4, 2 f. (jeder Geist, der bekennt, daß Christus . . .). Ohne Zweifel sind es die letzteren Irrtümer, infolge deren das Konzil von Saragossa im 7. Kanon bestimmte, es dürfe sich niemand eigenmächtig für einen Doktor ausgeben [1]). In der äußeren Lebensweise charakterisierte sich die Sekte durch ihr Konventikelwesen, namentlich

1) Puech l. c. 117.

Digitized by Google

durch nächtliche Versammlungen, über welche natürlich sehr böse Gerüchte gingen [1]), durch besonders strenges Fasten, durch Enthaltung von Fleisch und von der Ehe; auch Zauberei wird ihr sehr vielfach vorgeworfen, und auf Grund letzterer Beschuldigung wurde Priscillian denn auch von der weltlichen Obrigkeit zum Tode verurteilt [2]).

An diese Überlieferung hielt sich Rösler nicht ganz, als er die antipriscillianische Tendenz der prudentianischen Dichtungen behauptete. „Die priscillianische Häresie unterschied sich darin von den übrigen Häresien, daß sie, wie Leo sagt, nicht bloß alle früheren Ketzereien in sich aufgenommen, sondern sich sogar in die Finsternisse des Heidentums versenkt hatte". Gewiß, aber sie unterschied sich, wie wir gesehen haben, auch in speziellen Lehren, und um eine Polemik konstatieren zu können gegen eine Häresie, welche vieles mit andern gemein, einiges eigentümlich hat, wird man vor allem auf Letzteres zu sehen haben. Gerade das aber finden wir, wie teils Rösler selbst zugesteht, teils sich klar beweisen

1) Sulp. Sev. Chron. 2, 48—50. Hieron. ep. 43. In Jesai. c. 44. Vgl. J. Lübkert, De haeresi Priscillianistarum. Hauniae 1840, p. 40 ss. Bernays Ges. Abhh. 2, 89[3]. 105[16].

2) Was Puech (a. O. 248) die Ausführungen Bernays' einschränkend sagt: Priscillian wäre schwerlich wegen maleficium verurteilt worden, wenn die Anklage wegen Häresie nicht darauf geführt hätte; Ithacius sei der eigentliche Henker Priscillians — ist auch die Anschauung des h. Martin und Ambrosius. Deswegen sind aber die Bemerkungen von Brockhaus über diese Sache doch grundlos und gehässig, und wendet sich Rösler mit Recht gegen sie. Auch Puech sagt, daß Martin und Ambrosius und Papst Siricius doch mehr als Vertreter der Kirche gelten dürfen, denn Ithacius.

Digitized by Google

läßt, bei Prudentius eben nicht. Nun ist es zum voraus anzunehmen, und wird durch die Thatsachen auch bestätigt, daß eine gegen 200 Jahre andauernde Häresie eine Entwickelung durchgemacht habe, und Rösler hat nicht versäumt dies zugunsten seiner Hypothese zu betonen. Mit Hilfe des Prudentius will er den Zustand des Priscillianismus um die Wende des vierten Jahrhunderts konstruieren. Obwohl man ziemlich allgemein überzeugt war, daß das so gewonnene Bild den thatsächlichen Verhältnissen nicht entspreche, so hatte man doch zu wenig Material, um dessen Unhaltbarkeit streng zu erweisen. Neue Handschriftenfunde sind aber die denkbar kompetentesten Richter über Hypothesen. Als Krawutzky im Jahrgang 1882 dieser Zeitschrift „das altkirchliche Unterrichtsbuch 'Die zwei Wege oder die Entscheidung des Petrus'" zu rekonstruieren unternahm, erhielt seine Untersuchung durch die im Jahre 1883 von Bryennios veröffentlichte *Διδαχή* eine glänzende Bestätigung. Rösler hat nicht dasselbe Glück gehabt; seine Konstruktion wird gerade in den wesentlichsten Teilen durch die von G. Schepß (Wien 1889) publizierten Traktate Priscillians hinfällig. Es zeigt sich nämlich, daß Priscillian dieselben Irrlehren bekämpft, wie Prudentius, und der Punkt, welcher nach Rösler erst später an der spanischen Häresie wahrgenommen worden sein soll, erweist sich als einer der ersten und ursprünglichsten.

Es konnte dem fleißigen Biographen unseres Dichters nicht entgehen, daß derselbe das Formalprinzip des Priscillianismus, die Aufnahme der Apokryphen als kanonischer heiliger Schriften, mit keinem Worte er-

Digitized by Google

wähnt. Allein Rösler weiß auch Widersprechendes zu seinem Besten zu deuten: „Dieses Schweigen gestaltet sich zu einem neuen Grund für unsere Annahme“ (203). Nämlich „es ist hiebei zu beachten, daß zur Zeit des Prudentius die Priscillianisten noch mit Erfolg ihre Bücher vor den Katholiken zu verheimlichen suchten“ (322). Dafür beruft er sich auf Augustin Ep. ad Ceretium und De haer. 70 (M. l. 42, 44 vgl. Gams KG. v. Sp. II, 1, 403), woraus aber vielmehr sich ergibt, daß das Verheimlichen mit schlechtem Erfolg versucht wurde, denn dort hat eben Augustin solche Schriften in Händen. Nur soviel folgt aus jener Stelle, daß man bei einzelnen Büchern im Zweifel war ob sie apokryph bezw. häretisch seien oder nicht; über die Thatsache, daß die Priscillianisten mit derartiger Kontrebande sich abgaben, war man einig. „Erst zur Zeit Leo's tritt die Apokryphenlitteratur als ein charakteristisches Merkmal der Sekte auf und bleibt es fortan“, „der Brief des Turibus [dessen Libellus aber doch auf den angeblichen Akten von 400 beruht, vgl. Rösler 369!] ist der deutlichste Beweis, daß die falsche Schriftauslegung und die Apokryphenlitteratur erst allmählich nach der Zeit des Prudentius sich verbreitete“ (R. 203). Diese Behauptungen, eine unwahrer als die andere, hätten nicht schlagender widergelegt werden können, als dies durch den dritten priscillianischen Traktat[1]) geschehen ist, anerkanntermaßen

1) Gründe gegen die Echtheit der Traktate hat man nicht vorgebracht; die beiden ersten sind allgemein als echt anerkannt, und was K. Sittl Bursians Jahresbericht ü. d. Fortschr. der klass. Altertumswiss. LIX (1889, 2) 44 gegen die Echtheit der folgenden sagt, ist nicht durchschlagend, da Stil, Methode und lei-

Digitized by Google

die früheste von allen Streitschriften des Häresiarchen. Priscillian versichert sonst mit vieler Entschiedenheit seine Ortodoxie und bekennt den katholischen Glauben. Man klagt ihn einer falschen Trinitätslehre an, und er anathematisiert die Patripassianer; man beschuldigt ihn des Marcionismus, er anathematisiert Marcion; des Manichäismus, und er anathematisiert den Manes [1]). Auch die Zauberei, die ihm vorgerückt wird, verwirft er als schriftbewanderter Theologe mit den Worten Exod. 22, 18 Maleficos non sinetis vivere, und da er wegen Überschätzung des Fastens zur Rede gestellt wird, nimmt er keinen Anstand zu erklären, es habe keinen Wert wenn es nicht mit guten Werken sich verbinde (Tr. IV). Und trotzdem erklärten sich weder die Bischöfe von Saragossa noch Papst Damasus für überzeugt von seiner Orthodoxie. Zwei (bezw. drei) Punkte blieben eben bestehen, bezüglich derer Priscillian nicht leugnete eine Sondermeinung zu haben — die Apokryphen und seine eigene Art der Exegese. Der ganze dritte Traktat handelt über die Apokryphen und sucht deren Gebrauch zu verteidigen und zwar mit allen Anzeichen dafür, daß der Verfasser in dieser Angelegenheit zur Verantwortung gezogen worden. Wenn also sicher schon vor 385 (der Hinrichtung Priscillians), vielleicht schon vor 380 (der Synode von Saragossa) diese Eigenheit der Sekte bekannt war, so kann man Prudentius nicht wohl Unkenntnis hierüber zutrauen. Wenn Bachiarius (R. 323) sagt: Omnem scripturam, quae ecclesiastico canoni non congruit

tende Ideen mit den beiden ersten übereinstimmen, wie Puech (l. c. 111[3]) richtig bemerkt hat.

1) Tract. I (Apol.), vgl. Puech 116.

Digitized by Google

neque consentit, non solum non suscipimus, verum etiam velut alienam a fidei veritate damnamus (Prof. fidei 6, M. l. 20, 1034), so würde man doch auch von Prudentius eine ähnliche Erklärung über die Apokryphen erwarten, wenn er gegen die Priscillianisten geschrieben hätte. Denn des Bachiarius praktische Benützung von Apokryphen beweist nichts für Rösler, solange eine theoretische Bekämpfung derselben vorhanden ist, welche aber bei unserem Dichter fehlt. Nicht besser steht es um den Beweis aus der professio des Bischofs Symphosius und des Priesters Comasius auf dem Toletanum 400. Freilich, „in der Sentenz der Bischöfe wird ausdrücklich bezeugt, daß Symphosius mit Apokryphen nichts zu thun gehabt habe (nullis libris apocryphis aut novis scientiis, quas Priscillianus composuerat, involutum)“ (R. 203). Aber dadurch, daß dies eigens konstatiert werden muß, ist der Fall hinlänglich als Ausnahme bezeugt, welche die Regel bestätigt. In derselben Sentenz erhalten die Bischöfe den Auftrag, zu wachen, ne quis communione depulsus collectiones faciat per mulierum domos et apocrypha quae damnata sunt legant. „Noch auf der Synode von Braga 561 wurde der strenge Befehl Leo's I gegen Lesung und Verbreitung der von Priscillian gefälschten Schriften wiederholt; wie dürfte man daher bei Prudentius um 400 eine ausführliche Polemik gegen die Apokryphen der Priscillianisten erwarten?“ (R. 326). Aber die von Rösler mit sovieler Gelehrsamkeit dem Jahr 400 vindizierten Anathematismen und die von Bracara 561 (oder 563) „sind sich gegenseitig so völlig konform, daß Gams (II, 1, 479) deshalb die Anathematismen von Toledo mitzuteilen unterläßt, weil er

Digitized by Google

die von Bracara aufgenommen hat" (R. 203). Inwiefern gerade bezüglich der Apokryphen eine Ausnahme stattfinde ist nicht einzusehen; eine solche könnte höchstens darin liegen, daß der betreffende Kanon im Toletanum die Nummer 12, im Bracarense die Nummer 17 trägt, was eher auf eine geringere Wichtigkeit auf letzterer Synode schließen ließe, wenn er hier nicht etwas ausführlicher gehalten wäre. Übrigens warum soll ein Irrtum, der nach anderthalb Jahrhunderten von einer Sekte verfochten wird, derselben nicht auch vor dieser Zeit angehört haben? Sind nicht auch die übrigen Lehren Priscillians schon im Jahre 400 und noch 561 bekämpft worden? Wenn man daraus, daß Rösler im J. 1886 Luthers „Sola-Scriptura-Prinzip" bekämpft (420 f.), den Schluß ziehen wollte, man könne von Eck noch keine einläßlichere Polemik dagegen erwarten, würde Rösler selbst diese Logik für verfehlt erklären; die seinige ist in diesem Fall dieselbe.

Die Lektüre der einschlägigen Nachrichten bei Sulpicius Severus und dessen, was Bernays dazu sagt, genügt übrigens allein schon, obige Aufstellungen als grundlos erkennen zu lassen. Die Apokryphenfrage war von Anfang an die brennendste im priscillianischen Streite, und wer gegen diese Irrlehre schreiben wollte, der mußte vor allem in dieser Frage Stellung nehmen. Durch den Versuch, trotz all seiner späteren Datierung dieses Streitgegenstandes Stellen wider die Apokryphen bei Prudentius zu entdecken, hat Rösler dies selbst indirekt anerkannt. Wenn er aber Wendungen wie Apoth. praef. 45 (poetische Umschreibung von Matth. 13, 25!). ebd. 23 ff. als eine Verurteilung jener Schriften deuten

Digitized by Google

will, so zeigt er damit nur, was die Not alles kann; wem die Verwerfung der Apokryphen im 12. Anathematismus des Toletanums (447, nach Rösler 400) nicht klar genug ausgesprochen ist, der sollte sie nicht Apoth. 438 ff. (wo gegen die Sibyllensprüche geredet wird) niedergelegt finden.

Die Ansprüche ferner auf persönliche Inspiration, die Priscillian erhob, seine Anmaßung, in welcher er unabhängig von der Kirche und auch gegen dieselbe die Schrift zu deuten sich zutraute, in welcher er als Doktor aufzutreten sich erlaubte ohne kirchliche Mission, hätte ein Schriftsteller, der ex professo gegen die Häresie schrieb, entschieden zurückweisen, hätte die Auktorität der Kirche als die alleinentscheidende verteidigen müssen.

Ein weiteres Charakteristikum des Priscillianismus ist seine allegorische Exegese des Alten Testaments. „Der h. Augustin bezeugt ausdrücklich, daß die Priscillianisten die allegorische Schriftauslegung im Übermaße brauchten, bezw. mißbrauchten, um ihre Thorheiten aus der H. Schrift zu beweisen. Bernays (a. O. 66 f.) hat in scharfsinniger Weise hieraus den Unterschied hergeleitet, welcher zwischen der Chronik des Sulpicius Severus und dessen übrigen Schriften herrscht. Während in den letzteren die beliebte allegorische Methode der Exegese hervortritt, findet sich in der Chronik kaum eine Spur davon. Er schrieb eben seine Chronik, um die Aquitanier vor der priscillianischen Sekte zu warnen. 'Severus mußte fürchten, daß wenn er von dieser Manier (der allegorischen Exegese) vor dem aquitanischen Publikum öffentlichen Gebrauch mache, er gegen ihre priscillianische Anwendung wehrlos werde; denn war ein-

Digitized by Google

mal zugegeben, daß Allegorie den wahren Sinn der Bibel aufschließe, so ward es Gegenstand einer Disputation, welche Art von Allegorien ein Schlüssel und welche ein Dietrich sei. Severus hat es daher vorgezogen, mit Opferung auch der rechtgläubigen Typik und Allegorese, denen er ohne Zweifel ergeben war, sich einer rein thatsächlichen Darstellung zu befleißen'. Sollte man nun von Prudentius, der im nördlichen Spanien dasselbe Publikum vor sich hatte, wie Severus in Aquitanien, nicht dasselbe erwarten?" (R. 325). Da aber das Gegenteil hievon der Fall ist, so sucht Rösler das so zu erklären. Des Prudentius Gedichte „lagen ja bereits fertig vor, als Severus seine Chronik schrieb und die List der Häretiker in der Schriftauslegung merkte". Schon diese Chronologie ist sehr fraglich. Bernays [1]) hat nachgewiesen, daß die Chronik des Aquitaniers der Hauptsache nach im Jahre 400 entstanden ist, und daß die auf 403 weisenden Stellen erst nachträglich, freilich von Severus selbst, eingefügt wurden; wann aber die betreffenden Dichtungen des Prudentius näherhin entstanden sind, weiß Rösler (vgl. S. 213. 365) sowenig als andere. Die Sammlung wurde 405 ediert; wir haben nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß vorher Separatausgaben erschienen wären, und dann ist Sever's Chronik v o r Prudentius' Gedichten erschienen. Es ist gut, von solchen problematischen Datierungen ganz abzusehen. Aber auch wenn es sich so verhielte bezüglich der Chronologie, wie Rösler behauptet, so ist das was er daraus folgert noch keineswegs plausibel. Severus wäre durch des Pru-

1) a. O. 3 Anm. 4. Ges. Abhh. 2, 85⁴.

Digitized by Google

dentius Schaden klug geworden; aber es hätte eine ungewöhnliche Langsamkeit der Fassungskraft dazu gehört, wenn ein Geschichtschreiber des Priscillianismus und der Synode von Saragossa erst nach dem Jahre 400 zu „merken“ angefangen hätte, daß die Häretiker Unfug mit der Allegorie treiben, nachdem doch schon auf genanntem Konzil Priscillian selbst in ein scharfes Verhör genommen worden war wie tract. I, 24 ff. zeigt. Prudentius vollends, der doch der Sache so nahe stand[1]), der seinem Bischof Valerius von Saragossa in Liebe ergeben war (Rösler 21. 365) und, wenn er gegen die dort verurteilte Häresie schreiben wollte, leicht von ihm authentische Aufschlüsse haben konnte, hätte dies umsomehr wissen müssen. Es macht einen eigenen Eindruck, zu sehen, wie Rösler jeden Strohhalm ergreift, um — biblisch gesprochen — das Kameel seiner Hypothese mit Gewalt durch das Nadelöhr historischer Zeugnisse zu treiben. Sätze aus Möhlers Abhandlung über den Ursprung des Gnostizismus, die wechselnden Urteile des im fernen Palästina lebenden Hieronymus, dessen Kenntnis der spanischen Zustände Rösler vergeblich zu erhärten sucht; die oben angeführte Bemerkung von Bernays, über der Priscillianisten dogmatischen Lehren ruhe jetzt ein Dunkel, werden aufgeboten um zu beweisen, „daß man in der Heimat des Prudentius (!) bis zum Konzil von Toledo im Jahre 400 über die Person des Priscillian wie über seine Anhänger und deren Lehre mehr oder minder im Unklaren war“ (R. 210 ff.)! Ich glaube selbst, daß manche Unklarheit herrschte und

1) Mit Ebert, Rösler u. a. halte ich an Saragossa als der Vaterstadt des Dichters fest.

Digitized by Google

daß Priscillian esoterische Lehren hatte, aber nicht weil Röslers Beweise mich überzeugt haben. Auf die Thatsache, daß die Priscillianisten allegorische Exegese trieben, erstreckte sich die Unklarheit nachweislich nicht, doppelt nicht bei Prudentius. Wenn alles darüber unklar war, was Priscillian eigentlich lehre, wie hätte der Dichter denselben widerlegen können, und wie könnte Rösler diese Wiederlegung heute feststellen? Auffallend sodann wäre, daß die inneren, dogmatischen Besonderheiten der Sekte bekannt gewesen sein sollen, während man über die doch vielmehr nach außen tretenden Differenzen in der Lebensweise, in der Rezeption heiliger Schriften nichts gewußt hätte. Hätte der Dichter die Tendenz gehabt, in erster Linie gegen den Priscillianismus zu kämpfen, so hätte er wenigstens auch die übertriebene Allegorese verurteilen, am besten sie selbst nicht anwenden, am allerwenigsten ihr das Wort reden sollen.

Dieses aber scheint er mir gethan zu haben, indem er Gründe Priscillians zugunsten der Allegorie in seine Apotheosis aufnahm. Im ersten Traktat verbittet sich der Häresiarch den Vorwurf verruchter Schriftauslegung und subjektiver Willkür, er spottet über den Argwohn, daß er aus der Schrift falsche Gottesvorstellungen herausziehe. Das mögen die Schismatiker thun; ihm solle das Zelt Christi und den Tempel der in uns ist niemand zerstören. Ja, wenn er die Schrift wie jene anderen lesen würde, da müßte er wohl gar einen Felsgott und einen Horngott und einen Steingott annehmen, er in seiner Art aber lese aus allen Schriftstellen Gott oder Christus heraus, wie die Schrift selbst dazu anleite (wenn sie sage: das Einhorn bedeute Gott, der Fels sei Christus,

Digitized by Google

u. ſ. w.) Er leſe den Namen Chriſtus überall in der Schrift, dieſen Namen, welcher immer den in allem Sichtbaren und Geoffenbarten hervortretenden König aller Könige bedeutet, ob er nun in hebräiſchen, lateiniſchen oder griechiſchen Buchſtaben geſchrieben iſt. Alle dieſe Sprachen (Zungen), die ja freilich der (höhnenden) Inſchrift am Kreuz dienen mußten, waren doch auch hiebei das Mittel eines gottgewollten Zeugniſſes für Chriſtus, und ſo ſind ſie es in den Propheten Gottes (im weiteſten Sinne). Das hat Jeremias in ſeinen Klagliedern, David in ſeinen Pſalmen durch das hebräiſche Alphabet angedeutet: jedes Knie ſoll ſich im Namen Jeſu beugen, und jede Zunge (Sprache) Gott ein Zeugnis geben. „Der Löwe vom Stamme Juda“ (Apoc. 5, 5) bezeichnet die Stärke Chriſti, und Prov. 5, 16 heiße Gott cervus amicitiae et pullus gratiarum; natürlich denke er ſich — ſagt Priscillian ironiſch ſeinen Inquiſitoren — Gott nicht als cervus und pullus, ſondern die Raſchheit der Hilfe Gottes und Chriſti Kindheit ſei damit bezeichnet. Selbſt Götzendiener können unter Umſtänden für dieſen Gott Zeugnis geben und als Offenbarungsquelle gelten, wie Bileam (Num. 24); es kommt auf den Inhalt an, ob eine ſolche Prophetie ein Zeugnis für die Gottheit Chriſti enthält, inſofern iſt auch das Zeugnis der Gottloſen und ſelbſt der Dämonen willkommen. Der „unſelige Schismatiker“ ſolle ſich endlich bekehren, dem Namen des Herrn, den ſelbſt die wilden Tiere ſcheuen, ſeine Ehre einräumen. Wenn er umkehre, werde ihm Gott das Verſtändnis der Parabeln und dunklen Reden (Sir. 39, 2) ſchenken. Was Gott vielfach und auf vielerlei Weiſe in der Geſchichte gezeigt hat, das hat der mit dem Namen Jeſus

Digitized by Google

Genannte im Fleische erscheinend gelehrt. Wer anders denkt, wird die Strafe (das Gericht) tragen, wer er auch sei [1]).

Mit diesem Gedankengang vergleiche man nun, was Prudentius in dem Abschnitt der Apotheose ausführt, welcher in den Handschriften die Bezeichnung contra Iudaeos trägt (321—551). Hätten die Juden, sagt der Dichter, Stellen des Alten Testamentes wie Gen. 19, 24 verstanden, so hätten sie wohl auch den Herrn gehört, der gekommen die verirrten Schafe zu retten; sie hätten, als Moses das Gesetz vom flammenden Berge brachte, sich nicht aufs Antlitz geworfen, um nicht zu sehen Christus, der in Rätseln geschrieben war im Bilde des geheimnisvollen Gesetzes. Aber wir haben den Schleier abgeworfen, sehen Christus von Angesicht, und schauen Gott mit freiem Auge; nicht drückt uns das schwere Gesetz die Stirn zu Boden, sondern mit erhobenem Haupte sehen wir das vom Gesetz ausstrahlende Licht. Von dir, unglückliches Volk, ist das Christentum ausgegangen, habe Mitleid mit dir selbst, gedenke deiner Abkunft und lästere nicht Christus. Ist nicht dein Pascha ein Bild Christi, und erhält erst durch ihn seine Deutung? Abraham schaute Gott und glaubte alsbald; aber du fleischlicher Sproß, alles nur fleischlich fassend, treibst das Werk des Fleisches unter dem Gesetze, das doch der Geist erfüllt. Und nicht nur das Gesetz verkündet Christus; denn welcher Buchstabe enthält nicht schon Christus, oder welcher Schrank von Schriften ist nicht voll von Christi Preis und feiert in neuen Büchern seine Wunder? Ihn

1) Tract. I (liber apologeticus) Schepß p. 24—28; nach der im ganzen guten, nur bisweilen etwas gefärbten Paraphrase von Paret 214—218.

Digitized by Google

feiert der hebräische Griffel, die attische Redefülle feiert ihn, es feiert ihn als dritte die Beredsamkeit der ausonischen Zunge. Ohne zu wissen was er thut befiehlt Pilatus: Geh, Schreiber, in dreifachem Spruche vorn am Kreuze gieb kund, wer die daran geheftete Macht sei, dreifach sei die Inschrift, in drei Sprachen. Erkennen soll's Judäa und Griechenland soll's wissen, und als Gott soll ihn verehren das goldene Rom; die Tuba und die menschliche Stimme, die Chelys und die Lyra und die Orgel und die Hirtenpfeife verherrlichen Christus, selbst die stumme Natur redet durch heilige Saiten. Will das taube Geschlecht darauf nicht hören, so glaubt es doch den Dämonen, welche vor dem Namen Christi weichen und ihn als Gottessohn erkennen. Wilde Völker haben sich zu ihm gewandt, in allen Weltteilen herrscht er, du willst ihm fernbleiben? Auch Julian mußte die Macht des Kreuzes erfahren. Lerne endlich, wie eitle Superstition, fleischliche Gesetzeserfüllung sich rächt. Der herrliche Tempel liegt in Schutt und Asche, statt seiner hat ein anderer Tempel sich erhoben, ein unzerstörbarer, Christus. Titus hat dich gelehrt, was du verdienst und die Plünderung der Stadt; nun irrt der Jude unstät von Ort zu Ort auf wechselvoller Irrfahrt. Das Bekenntnis Christi hat die vorher Ungläubigen zu Herrschern gemacht, die Leugnung Christi macht die Herren zu Sklaven.

Der findige Entdecker der versifizierten Lehrsätze von Toledo [1]) wird die Ähnlichkeit beider Stellen leicht erkennen. Ich finde sie zwar nicht so „auffällig", wie er jene zwischen Prudentius Kathem. 2, 97 ff. und dem

1) Vgl. Rösler 194.

Digitized by Google

Hymnus der Prim — ohne Grund: dieſelben Gedanken werden mehr oder weniger genau in jedem Morgengebet wiederkehren —, aber beide Schriftſteller eifern gegen eine 'fleiſchliche' Exegeſe, welche den tiefen Sinn der Schrift nicht erfaßt und durch Blindheit gegen die klarſten Thatſachen und Mittel des Heiles ſich rächt. Chriſtus gepredigt im Alten Teſtament, wenn man es geiſtig zu deuten verſteht, Chriſtus erkannt von den Heiden, von Hellas und Rom, wofür die Kreuzesinſchrift typiſch iſt, Chriſtus verkündet ſogar von den Dämonen — das iſt die leitende Idee in beiden Tiraden. An dem hiſtoriſchen Beiſpiel der Juden ſcheint Prudentius zeigen zu wollen, wohin die „fleiſchliche" Schriftauslegung führt, welche Priscillian durch exegetiſche Beiſpiele ad absurdum zu führen verſucht. Daneben noch der Hinweis auf den geiſtigen Tempel und die Warnung vor der Strafe, wenn man ihn antaſte. Klingt da nicht überall Priscillians Deviſe 1 Joh. 4, 2 f. durch [1])? Wer dieſen Häretiker direkt bekämpfen wollte, hätte vor allem ſolche Anklänge vermeiden müſſen.

Wir ſuchen aber auch eine Rückſichtnahme auf ein anderes großes Gebiet bei Prudentius vergeblich. Bernays hat mit Recht hervorgehoben, daß wir über die äußeren Merkmale, wie ſie in der Lebensweiſe der Prisciillianiſten ſich ausprägten, beſſer als über ihre dogmatiſchen Lehren unterrichtet ſind [2]). Jene traten natürlich auch

1) Mit Tertullian Adversus Judaeos hat die Partie bei Prudentius manche Ähnlichkeit, nur die leitende Idee und namentlich auch die Verwendung der Kreuzesinſchrift findet ſich bei dem Afrikaner nicht, ebenſowenig die Apellation an die heidniſchen Griechen und Römer, die er natürlich verabſcheut.

2) Bernays Geſ. Abhh. 2, 88. Vgl. oben S. 91.

Digitized by Google

ganz anders hervor, und wer von den Dogmen der Sekte keine Ahnung hatte, konnte deren Anhänger gleichwohl an ihrer Lebensweise unschwer erkennen. Der großen Menge fällt das Äußerliche, wenn vielleicht auch Nebensächliche, immer mehr in die Augen als das zwar prinzipiell Wichtigere, aber im täglichen Leben weniger zutage Tretende. Gegen die Lebensweise der Häretiker hätte darum eine Bekämpfung zumeist sich wenden müssen. Aber nicht nur keine Polemik gegen derartige priscillianistische Gewohnheiten finden wir bei Prudentius, sondern teilweise eine unleugbare Übereinstimmung, die an sich nichts Verfängliches hat, die aber bei einem Ketzerbestreiter sehr wundernehmen würde.

Es ist bereits gesagt worden, daß die Priscillianisten dem Fasten einen übergroßen Wert beilegten, daß sie dasselbe sogar an den Tagen vorschrieben und übten, an welchen es kirchlich verboten war wegen des Charakters dieser Tage. Namentlich am Sonntag sollte als dem Tage der Auferstehung Christi nach dem Willen der Kirche nicht gefastet werden, die Häretiker aber hielten auf das Fasten an solchen Tagen besonders viel, wie das scharfe Verbot der Synode von Saragossa 380 can. 2 zeigt. Auch eine möglichst lange Ausdehnung des Fastens an dem betreffenden Tage lag in ihrem Prinzip. Hier war für einen Mann, der diese Sekte verabscheute, große Vorsicht geboten. Bei Prudentius finden wir das Gegenteil. Freilich ist er milder als der Montanist Tertullian, obgleich seine Ausdrücke nicht so „auffallend mild" sind, wie Rösler (104) meint; aber von „milden Worten" ist doch nur im Vergleich mit Tertullian zu reden, und eben deshalb an eine

Digitized by Google

polemische Rücksicht gegen die Priscillianisten (R. ebendort) nicht zu denken. Wie könnte der Dichter sonst, da doch die Befürwortung der milderen Praxis auf Seite der Kirche war, die strengere empfehlen zu einer Zeit, da „die alte Strenge mit der milderen Observanz rang" (Rösler 103 f.)? Nichts nötigte ihn, ja man kann sagen nichts berechtigte ihn, Johannes den Täufer als Vorbild für das Fasten bis zum späten Abend hinzustellen (Kathem. 7, 67 f.: potum cibumque vir severae industriae in usque serum respuebat vesperum), und wer vor Priscillianismus warnen wollte, durfte nicht sagen luce sub occidua, sumere cum monet hora cibum (Kathem. 3, 88 f.). Der Dichter soll Kathem. 8, 60 ff. sagen: „1) die Erlaubnis, mit dem Eintritt der Non die Fasten zu brechen, ist eine leichte Fastenpraxis (laxus); 2) es steht aber jedem frei, das Fasten über diese Stunde hinaus auszudehnen. Obgleich das Letztere selbstverständlich ist, so wird es vom Dichter nachdrücklich betont, weil er den Wunsch hat, seine Leser zu einer strengeren, freiwilligen Praxis zu bewegen, die er selbst befolgte" (Rösler 103). Ich erkläre die fraglichen Strophen anders als Rösler; umsomehr aber muß ich mich wundern, wie dieser Gelehrte trotz seiner Deutung noch von Polemik gegen Priscillian sprechen mag. Auf das Gemeinsame zwischen Priscillians viertem Traktat und Prudentius siebtem Hymnus (h. ieiunantium) soll kein Gewicht gelegt werden, da es zu gering erscheint; beide führen das Beispiel des Moses für das Fasten an, und beide erklären das Almosen als notwendige Ergänzung der Enthaltsamkeit.

Noch lauter spricht ein anderer Zug bei Prudentius

Digitized by Google

gegen eine Bekämpfung des Priscillianismus. Dieser mußte als Ableger des Manichäismus gegen Fleischgenuß eifern, und wir haben Zeugnisse, daß dies wirklich geschah. Die Synode von Toledo 447 (nach Rösler 400!) wendet sich gegen dieses Verbot im 17. Anathematismus: Si quis dixerit carnes avium vel pecorum, quae ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporis abstinendas, sed execrandas esse, anathema sit. Es klingt aber nicht wie ein Rat pro castigatione corporis, sondern wie eine Verabscheuung, wenn Prudentius im dritten Hymnus ('ante cibum') nach einer farbenprächtigen Schilderung der dem Menschen zugebotstehenden Vegetabilien fortfährt (56 ff.):

Haec opulentia Christicolis
servit et omnia suppeditat:
absit enim procul illa fames,
caedibus ut pecudum libeat
sanguineas lacerare dapes.
Sint fera gentibus indomitis
prandia de nece quadrupedum:
nos oleris coma, nos siliqua
feta legumine multimodo
paverit innocuis epulis,

um uns hernach mit Laktizinien [1]), mit cekropischem Honig u. a. zu vertrösten. Jedenfalls ist von antipris-

1) Laut Rösler 120 behauptet Lorenzana, daß die Priscillianisten den Genuß von Milch verabscheuten. Dies ist Zurechtmachung nach manichäischer Analogie (Aug. De haer. 46); wo Augustin von den Priscillianisten redet (ibid. c. 70), sagt er wohl von dem Verbot des Fleisches, aber über Verbot von Milch, Eiern u. drgl. kein Wort. Auch Kan. 17 desToletanums 447 richtet sich nur gegen das Fleischverbot.

Digitized by Google

cillianistischer Richtung hier keine Spur, sondern eher eine Verwandtschaft mit dieser Sekte. Denn „weder die gänzliche Enthaltsamkeit von Fleischspeisen, noch die Sitte, erst am späten Nachmittage — luce sub occidua — zur Mahlzeit zu gehen, welche Prudentius Kath. 3, 88 erwähnt, kann bei den Christen jener Zeit allgemein nachgewiesen werden. Beides kann sich daher nur auf die persönlichen Verhältnisse des Dichters beziehen, der diese Übungen mit den Strengeren unter seinen Zeitgenossen, vielleicht in einer Art religiöser Genossenschaft, festhielt" (Rösler 52). Letzterer Schein ist so stark, daß Rösler S. 75 nochmals dieselbe Vermutung wiederholt.

Mußte aber Prudentius nicht fürchten, damit dem Priscillianismus, der durch sein Konventikelwesen sich charakterisierte, gewissermaßen in die Hände zu arbeiten? Sowohl das Konzil von Saragossa 380 (can. 1. 2. 4) als das von Toledo 400 (can. 5. 6. 9 vielleicht auch 14) mußten energisch gegen dasselbe einschreiten, und in so aufgeregter Zeit mußte auch der Schein von separatistischen Neigungen vermieden werden, vollends von einem Manne, der sich zum Vorkämpfer für die kirchlichen Forderungen aufgeworfen haben soll.

Wir suchen bei Prudentius vergeblich nach einem Worte des Tadels gegen die Unsitte der Priscillianisten, die Kommunion in der Kirche zwar zu empfangen, aber sie nicht zu genießen (Conc. Caesaraug. 380 can. 3, Tolet. 400 can. 14), gegen die Rechte, die sie den Frauen beim öffentlichen Gottesdienst einräumten (Caesaraug. can. 1, Tolet. can. 9), gegen ihre manichäische Verwerfung der Ehe (Tolet. 447 c. 16), und doch waren das Eigentümlichkeiten, deren Auffälligkeit für's tägliche Leben ebenso

Digitized by Google

einleuchtet, als ihre tiefeinschneidende Bedeutung für Familie und Staat [1]).

Aus den bisherigen Ausführungen dürfte hervorgehen, daß Rösler die Differenzen, welche zwischen den antipriscillianistischen Dokumenten und den Gedichten des Prudentius, soweit sie die spanische Häresie bekämpfen sollen, thatsächlich obwalten, weder vollständig angegeben hat, noch die aufgeführten irgendwie genügend zu erklären imstande ist. Da gerade das, was die Sekte gegenüber der Kirche und gegenüber anderen Häresien charakterisierte, vom Dichter nicht berücksichtigt ist, er im Gegenteil manches hat, was er bei einer direkt polemischen Richtung gegen den Priscillianismus hätte vermeiden müssen, so ist der Röslerschen Hypothese wenigstens in der von ihrem Urheber gewollten Ausdehnung der Boden entzogen. Das Zeugnis der angeblich aus dem Jahre 400 stammenden Glaubensregel von Toledo wurde bereits in einer eigenen Abhandlung entkräftet [2]). Die Übereinstimmung zwischen Prudentius und dem Symbol ist keineswegs vorhanden in dem Umfange wie Rösler sie behauptet, indem gerade der Hauptpunkt, die Lehre

---

1) Die Vermutung Röslers S. 111, daß Prudentius Kathem. 10, 169 ff. die Lichter an den Gräbern nicht erwähne aus Rücksicht gegen die Priscillianisten, gegen welche die Kanones (34 u. 35) von Elvira „wahrscheinlich" wieder geltend gemacht worden seien, hat deswegen keinen Grund, weil wir von letzterer Erneuerung nichts wissen; doppelt verliert die Annahme alle Wahrscheinlichkeit angesichts der oben verzeichneten Thatsachen. Überhaupt ist uns kein Wort darüber überliefert, daß die Priscillianisten bei Tag Lichter gebrannt hätten, da ja ihre nächtlichen Zusammenkünfte getadelt werden.

2) Th. Qu.-Schr. 1893, 408—429.

Digitized by Google

vom Ausgang des H. Geistes, nicht zutrifft, so wenig als mancher andere. Zu allem hin aber beruht die Datierung des fraglichen Symbolums selbst nur auf einer Hypothese, die in der genannten Abhandlung widerlegt ist. Die Regula fidei gehört dem Jahre 447 an.

Mit dem Hinweis auf einige Punkte, welche Prudentius mit dem Priscillianismus in Berührung bringen, will aber keineswegs gesagt sein, daß er am Ende selbst ein halber Priscillianist gewesen sei. Dies wäre eine Entstellung des Thatbestandes, eine noch gewaltigere Übertreibung, als Rösler sie geleistet hat. Dagegen wissen wir, welch hohes Ansehen Priscillian und sein Anhang genossen wegen ihrer strengen Askese und des zur Schau getragenen religiösen Lebens. Insbesondere war dieser Häresiarch trotz all seiner asketischen Strenge vermöge seiner feinen klassischen Bildung so recht der Mann für höhere Kreise, ein ausgemachter Salontheologe mit allen guten und allen schlechten Eigenschaften eines solchen; Rhetoren und vornehme Damen bilden seine Umgebung. Die aristokratische Gesellschaft, welcher Prudentius angehörte, kannte seine häretischen Meinungen wohl wenig. Umsomehr imponierten seine unleugbare Gelehrsamkeit, sein vornehmes Auftreten im Bund mit der nach außen stark hervortretenden Frömmigkeit. Er war mit einem Worte ein ganz anderer Mann als seine Ankläger Hydatius und Ithacius, welche nach Bildung und Charakter zum großen Haufen gehörten. Auch hier hatte der Häretiker, wie es so oft geht, gegenüber der Leidenschaftlichkeit seiner orthodoxen Gegner, in welcher sie nur zu leicht sich Blößen gaben, den Vorzug der Noblesse und den Anschein des unschuldig Verfolgten.

Digitized by Google

Vollends nachdem die unselige Blindheit seiner Feinde ihm die Krone des Martyriums ums Haupt gewunden, konnte die Sache des vom blutdürstigen „Tyrannen" zum Tode Geführten in der öffentlichen Meinung nur gewinnen. Auch die bisher Neutralen nahmen für sie Partei, aus vielen Gegnern erwuchsen ihr Freunde. Pascitur in vivis livor, post fata quiescit. Die üblen Nachreden wurden bald als Verläumdungen erkannt, und was war nun an der Lebensweise der Priscillianisten noch zu tadeln? Ihr vieles Beten, ihr strenges Fasten, eifrige Betrachtung und Bibellesung und daneben klassische Bildung — das waren lauter Dinge, die einen Christen nur empfehlen konnten. Die manichäistischen Tendenzen konnten mehr oder weniger abgeschwächt, konnten vor Unkundigen unschwer verhüllt werden. Schließlich waren sie nur Übertreibungen eines auch von der Kirche festgehaltenen Korns von Wahrheit, und wer wollte sich zutrauen so genau konstatieren zu können, wo die Übertreibung beginne? Daß einige Stellen aus Prudentius Hymnen[1]) manichäisch gedeutet werden könnten, ist eine Thatsache, die durch Röslers Ausführungen 394 ff. am allerwenigsten beseitigt wird. Läge nicht ein Anhalt dafür vor, so hätten böswillige Exegeten auch nicht Kapital daraus geschlagen, und hätte Arevalo, der nicht der Mann ist überflüssiges zu thun, eine Widerlegung nicht für nötig gefunden (gegen R. 396 [1]). Es ist doch natürlich, daß ein Mann wie Prudentius, der sich vorher nie mit theologischen Fragen

1) Mit „Hymnen" schlechthin bezeichne ich die Lieder des Buches Kathemerinon; die Stücke des B. Peristephanon heiße ich Martyrerhymnen.

Digitized by Google

abgegeben, jetzt, nachdem er sich daran gemacht, eine Entwicklung zeige, und zwar eine ziemlich rasche; wenn wir nach wenigen Jahren seine ursprüngliche Anschauung merklich modifiziert sehen, so darf uns das nicht wundernehmen. Ganz ohne Fehler ist es ja auch nach Rösler nicht abgegangen (R. 397[1]). Widerspruch zwischen einer in früheren und einer in späteren Schriften vorgetragenen Lehre ist noch nicht Sache eines „verworrenen Kopfes", sondern eines fortschreitenden Denkers; sonst wäre Augustin der verworrenste Kopf (gegen Rösler 395[1]). Beide Männer sind eben nicht Leute der Schablone. Es ist bezeichnend, daß der eifrige Arevalo die Hauptargumente gegen Prudentius' manichäisierende Richtung doch nur aus der einer späteren Zeit angehörigen Hamartigenie entnommen hat. In der Umgebung des Theodosius hatte der Dichter noch weniger Veranlassung als in Spanien selbst, schlimmer über die Priscillianisten zu denken, da jetzt noch der Gegensatz gegen den Usurpator Maximus hinzutrat, dessen Thaten der Hof mit dem Kaiser verabscheuen mußte.

Über des Prudentius Verhältnis zu Theodosius und über seine Romreise ist hier eine kurze Verständigung nötig. Mit Paul Allard, dem gründlichen Kenner der Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, bin ich geneigt die Romreise unseres Spaniers zwischen die beiden Statthalterschaften zu datieren[1]). Daß die Martyrerhymnen 9. 11. 12. hiegegen sprechen (Rösler „Nachtrag" S. 480), kann ich vorläufig nicht einsehen. Sie sollen die Reise selbst in die zweite, asketische Lebenspe-

1) P. Allard, Prudence historien, Revue historique XXXV (1884, 1), 350.

Digitized by Google

riode des Dichters versetzen; zu dieser aber bildete schon die erste Statthalterschaft einen Übergang: „über diese seine Thätigkeit macht er sich keine Vorwürfe mehr“ (Rösler 4). Während Allard indeß sich nicht darüber ausspricht, wann diese Reise erfolgt wäre, glaube ich sie in das Jahr 389 verlegen zu sollen aus mehrfachen Gründen. Rösler selbst geht überall von der Voraussetzung aus, daß Theodosius der Princeps (Prud. praef. 20) sei, welcher den Dichter an sich herangezogen, und gerade diesem aus Spanien gebürtigen Kaiser stünde es am besten an. Welches wäre aber der Anlaß zu dieser Ehrung gewesen? Die günstigste Stellung, die wir dem Prudentius zuschreiben können, ist die eines rector oder praeses Tarraconensis (vgl. praef. 17 reximus); als solcher wäre er nur perfectissimus und seine Erhebung zum clarissimus, zum (wirklichen? oder) Ehrensenator war eine persönliche Auszeichnung durch seinen kaiserlichen Landsmann Theodosius [1]). Dieser aber kam während seiner Regierung nie nach Spanien, hätte also den Präses auch nicht persönlich kennen gelernt, wenn dieser nicht zu ihm gekommen wäre. Und daß die Auszeichnung zur Anerkennung besonderer Leistungen verliehen worden wäre, ist nicht anzunehmen, da Spanien damals von kriegerischen Verwicklungen ganz frei war. Das Zusammentreffen erfolgte in Rom, in Rom auch die Erhebung des Prudentius zu der hohen Würde. Theodosius verweilte, wie wir sicher wissen, vom 13. Juni

1) Die Sigle V.C., welche in manchen Hss. sich als Beisatz zum Namen des Prudentius findet, scheint mir seine Stellung als Statthalter zu sichern, wenn sie vir consularis gelesen werden darf: so hießen die Statthalter seit dem 4. Jhrh. Marquardt, Röm. Staatsverw. 1, 549.

Digitized by Google

389 bis zum 1. September desselben Jahres in der ewigen Stadt; in den Monaten Juni und August war aber auch Prudentius dort: er wohnt der Feier des Festes Petrus und Paulus[1]) und des h. Hippolyt im August an. Sollte es nicht im selben Jahr gewesen sein mit Theodosius? Der Dichter wollte von Spanien aus den Kaiser in Mailand besuchen, und reiste dem inzwischen von dort Abgegangenen nach in die alte Hauptstadt. Von Rom aus wäre er mit dem Kaiser nach Mailand gezogen, wo er noch einige Zeit am Hofe verweilt und insbesondere auch die Bekanntschaft des Ambrosius gemacht hätte, des Mannes, der von nachhaltigstem Einfluß auf ihn werden sollte, auf dessen Schriften er vielleicht hier erst recht aufmerksam wurde[2]). Daß der erfahrene und einflußreiche Kirchenfürst über die spanischen Verhältnisse und in erster Linie über die priscillianische Irrlehre sprach und sein uns bekanntes Urteil

1) Der Bau der Basilika des h. Paulus soll wie „wir wissen", im Anfange des 5. Jahrhunderts vollendet worden sein. Die Inschrift, deren Verlässigkeit übrigens auch noch zu erweisen wäre — sie stammt aus der Zeit Leos III — sagt nur perfecit Onorius (Dressels Ausg. 2, 457). Dies kann schon 395 geschehen sein, und Prudentius konnte den Tempel 389 in der Hauptsache vollendet schauen.

2) Dieses Zusammentreffen verschiedener Momente macht obige Vermutung noch wahrscheinlicher. Allard a. a. O. scheint freilich sichergestellt zu haben, daß Theodosius 394 nochmals nach Rom kam; aber sein Aufenthalt dauerte damals jedenfalls nur kurz und fällt nicht in die Monate, während deren der Dichter an den Grabstätten der Apostelfürsten betete. (Die von Güldenpenning, der K. Theodosius d. Gr., Halle 1878, S. 178 N. 55 u. 229 N. 41 ins Feld geführten Gründe sind durch Allard, der das Buch zwar nicht kennt, in der Hauptsache widerlegt.) Übrigens scheint mir die Annahme einer wiederholten Romreise des Prudentius vieles für sich zu haben.

Digitized by Google

für Prudentius sehr gewichtig sein mußte, wird man annehmen dürfen. Dann kehrte letzterer auf seinen Posten in Spanien zurück; beständiger Aufenthalt am Hofe war mit der neuen Würde keineswegs verbunden.

Was führte den Dichter nach Rom? Allgemein wird angenommen, in einer unbekannten Gefahr habe er Hilfe beim Kaiser gesucht. Röslers Sonderstellung in dieser Frage wurde oben registriert. Eine Anklage auf Priscillianismus wäre allerdings bei Prudentius, der sicher zur gemäßigten Partei gehörte und wohl auch das innerste Wesen dieser Häresie nicht kannte, keine Unmöglichkeit gewesen. Versetzt man die Abfassung und allenfallsige Publikation des einen oder anderen Hymnus in die Zeit der ersten Statthalterschaft, was nicht viel gegen sich hat, so hätte man an denselben eine gewisse Grundlage für jene Anschuldigung. Doch wäre nicht einzusehen, wozu eine Appellation an den Papst nötig war; für so blind und leidenschaftlich brauchen wir die damaligen spanischen Bischöfe trotz allem nicht zu halten, daß der fromme Dichter bei ihnen keine Gerechtigkeit gefunden und sich deshalb gezwungen gesehen hätte, direkt nach Rom zu gehen. Will man nicht von einer kirchlichen Veranlassung ganz absehen, so wird es gut sein, einen ähnlichen Gang wie der gegen Priscillian eingeschlagene anzunehmen. Bei meiner Datierung der Romreise hat die Verdächtigung wegen Häresie wenig Wahrscheinlichkeit, gegen einen hohen kaiserlichen Beamten konnte man mit solchen Dingen nicht wohl kommen. Möglich aber bliebe es immerhin, daß Prudentius nach Ablauf seiner ersten Amtszeit wegen irgend eines Vergehens angeklagt wurde; war er des Priscillianismus

Digitized by Google

verdächtig, so wurde er ähnlich wie der Häresiarch selbst der Magie und anderer schwarzer Künste bezichtigt und hatte auch in diesem Falle sich vor der staatlichen Auktorität zu stellen. Bietet vielleicht die Thatsache, daß unser Dichter im gelasianischen Dekret weder als empfehlenswert, noch als gefährlich erwähnt wird, einen Anhalt für die Vermutung, daß seine Orthodoxie eine Zeitlang in Frage gestellt wurde? Denn daß man den Prudentius in Rom nicht gekannt haben sollte, ist schon wegen seiner amtlichen Stellung und seines Verhältnisses zu Theodosius nicht wohl zu glauben. Indes ist es rätlich, sich aller Vermutungen über die vom Dichter angedeutete Gefahr zu enthalten, da zu einer Sicherheit doch niemals zu gelangen ist.

Es ist gleich eingangs bemerkt worden, daß Röslers Hypothese nicht völlig grundlos sei, nur muß man, wie Puech (110) treffend sagt, die Wahrheit frei machen von den Übertreibungen, die sie in Mißkredit bringen und die Rösler nicht vermieden hat. Man weiß, daß die trinitarisch-christologische Frage damals nicht zur Ruhe kommen konnte, und daß in jenen Zeiten schwerer Heimsuchungen und beständiger Kriegsnöten das Problem über den Ursprung des Übels gerade die tiefsinnigsten Geister am meisten beschäftigte. Hilarius hatte die Gegensätze in der Auffassung der Person Christi nachdrücklich in seinem Leben erfahren, und Augustin kämpfte eigentlich beständig gegen den Manichäismus. Diese beiden großen Fragen waren es auch, deren der Priscillianismus sich bemächtigte, und wenn wir Prudentius in der Apotheose die Gottheit Christi, in der Hamartigenie Gottes Unverantwortlichkeit für das Böse verteidigen

Digitized by Google

und die Existenz eines bösen Urwesens leugnen sehen, so wäre es unsinnig, jeden Gedanken an die heimische Häresie dem Dichter abzusprechen. Aber anstatt sich zu sehr in die aktuellen Streitigkeiten zu mischen, hat er es vorgezogen, die Ursprünge der Irrlehre, das Grundwerk der bewegenden Fragen zu behandeln und so ohne Polemik gegen Lebende doch der Gegenwart zu nützen. Es ist ein ansprechender Gedanke von Puech, wenn er (a. O. 311) sagt, Prudentius, der keinen Rang und Titel in der Kirche hatte, wagte es in seinem demütigen Glauben nicht, in den Streit einzugreifen, um nicht wie Priscillian sich gewissermaßen den Titel eines Lehrers und prophetische Mission anzumaßen. Darum habe er es bedächtig vorgezogen, an der Widerlegung früherer Häresien sich zu beteiligen, in deren Kritik er sich von tüchtigen Meistern habe führen lassen können; so in der Widerlegung des Sabellius und Marcion von Tertullian, dessen für jedermann handgreifliche Benutzung durch den Dichter freilich Rösler mit einer unglaublichen Beharrlichkeit zurückzuweisen versucht.

Die Mehrzahl der Hymnen des Kathemerinon- und des Peristephanon-Buches gehört ohne Zweifel in die erste dichterische Thätigkeit des Prudentius, wo er noch nicht an Polemik dachte, wo er auch noch wenig an die Belehrung und Bekehrung anderer denkt, weil er mit sich selbst zu thun hat. Einzelne Hymnen, namentlich die oben gestreiften mit Anklängen an die damals vorherrschende priscillianische Richtung, sind wohl in die ersten Jahre des letzten Dezenniums vom vierten Jahrhundert zu verlegen [1]); innerhalb einiger Jahre dürften die

1) Dabei darf das Schweigen des Hieronymus in seinem

Digitized by Google

meisten Stücke entstanden sein, nur wenige mögen aus späterer Zeit, wohl auch aus dem fünften Jahrhundert stammen. Die übrigen Werke sind augenscheinlich in der praefatio chronologisch aufgezählt. Daß dem Dichter, der von einer innigen Liebe zum Heilande beseelt ist (vergl. die herrlichen Verse Apoth. 386 ff.), zunächst die Angriffe auf die Gottheit Christi widerlegt, ist ganz natürlich. Aber auf direkt antipriscillianische Richtung läßt sich aus der Auswahl der in der Apotheose bekämpften Häretiker nicht schließen, da diese fast völlig identisch sind mit den auch von Priscillian im ersten Traktat anathematisierten. Hätte Prudentius sagen wollen, daß dieser Häretiker trotz seiner Anathematismen doch nicht frei sei von den betreffenden Lehren, so wäre dies durch Eingehen auf dessen Argumente zu zeigen gewesen. Nicht einmal der Passus über die menschliche Seele in der Apotheose (782—952) hat die von Rösler ihm zugeschriebene Beweiskraft. In dem Bestreben, die Gottheit des Erlösers sicher zu stellen und ihn als unendlich erhaben über den Menschen zu erweisen, polemisiert der Dichter gegen eine Theorie, welche auch der Menschenseele einen ähnlich erhabenen Ursprung geben will, wodurch Christus wieder vor den Menschen nichts voraus hätte. Jedenfalls kann man nicht vom ästhetischen Standpunkte aus den

392 (so Rösler S. 254; S. 210 wird 393 angenommen) abgefaßten Katalog nicht zusehr betont werden. Auch sein Scharfblick reichte eben nicht von Pol zu Pol. Tunc — 7 bis 8 Jahre nach der Hinrichtung Priscillians! — de eius errore et gestis non ita erat instructus, ut postea fuit, muß auch Rösler (211) mit den Ballerini zu geben. Ambrosius († 397) hatte bei seiner Art von Schriftstellerei weniger Gelegenheit, den ihm zweifelsohne bekannten Dichter zu erwähnen.

Digitized by Google

Abschnitt als Argument für die Rösler'sche Auffassung in die Wagschale werfen; eine „unberechtigte Abschweifung" bleibt er auch bei antipriscillianistischer Deutung, da in der Apotheose, dem Beweis für die Gottheit Christi, eine Auslassung über das Wesen der Menschenseele zunächst nichts zu schaffen hat. Aber eine Digression fällt bei Prudentius als einem Kinde seiner Zeit nicht so auf, und ihretwegen hat man sowenig als in Anbetracht der Reihenfolge der Häretiker einen Grund zu dem Urteil, „wir hätten bei einer so planlosen Anordnung kein Kunstwerk vor uns, das eines wahren Dichters würdig wäre" (Rösler 192). Die ästhetischen Bedenken Röslers bleiben auch bei seiner Auffassung bestehen, aber wir können sie nicht premieren wie er. Sosehr weiterhin die Hamartigenie[1]) gegen einen Hauptirrtum der Priscillianisten ankämpft, so gilt doch auch bezüglich ihrer Tendenz das oben allgemein Gesagte. Käme es auf Paret an, der den Priscillian zu einem ebenso „natürlichen und prinzipiellen" Antimanichäer gestempelt hat, wie Rösler den Prudentius zu einem Antipriscillianisten, so wäre von einer auch nur ganz indirekten Polemik gegen den häretischen Bischof von Avila beim Verfasser der Hamartigenie gar keine Rede. Prudentius und Priscillian wären die „natürlichen" Bundesgenossen gegen den Manichäismus. Dies zu behaupten ist aber

1) Zu V. 43 stößt sich R. (340[1]) daran, daß Arevalo nach gignens ein Komma setzt, „wodurch der dem Inhalte nach ganz unmögliche Satz entsteht: Unum erit semper gignens". Hat Rösler nicht bemerkt, daß Arevalo wie alle älteren Autoren, namentlich romanischer Nationen, vor jedem et, atque, que ein Komma setzt, welches also nicht die von R. ihm zugetraute trennende Wirkung haben muß?

Digitized by Google

nicht möglich gewesen, ohne daß man einzelnen Worten Gewalt anthat, und wunderliche Hypothesen auf noch sonderbarere Beweise gründete. Priscillian mußte einzelne Bemerkungen gegen Manes machen, um sich gegen die Anklage auf Manichäismus zu wehren, aber deswegen ist er trotzdem im Bann dieser Häresie und Prudentius, der diese bekämpft, trifft damit auch den Spanier. Paret wie Rösler haben aus ein paar Thatsachen die übertriebensten Konsequenzen gezogen. — Die Apotheosis und die Hamartigenie dürften Ende der Neunziger Jahre des vierten Jahrhunderts zu setzen sein.

In der letzteren Dichtung wird bereits, wie Ebert gesehen hat, die Idee der folgenden, der Psychomachie, angedeutet. Es ist am meisten aufgefallen, daß Rösler auf dieses Werk seine Hypothese angewandt hat, „das sich am ehesten derselben zu entziehen schien"; „denn selbst wenn man die ganz besondere Wichtigkeit der Form ganz außer Acht läßt — und sie ist umso größer, als Prudentius sich hier als Schöpfer und Neuerer zeigte —, ist die Polemik in der ersten Hälfte des Gedichts in sehr klaren Ausdrücken einzig gegen das Heidentum gerichtet, und in dem zweiten Teile, wo auf die Häresie abgezielt wird, hat der Dichter sichtlich allgemeinere Absichten als Rösler ihm leiht; er hat keineswegs eine spezielle Häresie im Auge, sondern unter dem doppelten Namen Discordia und Häresis personifizirt er den Sektengeist, welcher Art er auch sei, und den schismatischen Geist unter allen seinen Formen." Mit diesen Worten hat Puech (a. O. 311) die Tendenz unseres Werkes gewiß richtiger angegeben als Rösler. Es solle, meint letzterer (193), ohne Zuhilfenahme seiner Lieblingsmei-

Digitized by Google

nung in der Vorrede keine Stelle haben, da man nicht wisse, unter welcher Bezeichnung es eingeführt sei. Als ob jedem Satzglied eine Dichtung entsprechen müßte, als ob nicht ein Werk mit zwei oder mehreren Wendungen bezeichnet werden könnte! Die Psychomachie ist ein Kämpfen gegen die Häresie und ein Zertreten der heidnischen Religion so gut wie eine Darlegung des katholischen Glaubens. Müssen doch auch nach Röslers Annahme, wenn drei Dichtungen gegen die Priscillianisten gerichtet sind, zwei Wendungen auf drei Werke einer und derselben Art gehen: catholicam discutiat fidem und pugnet contra haereses, oder müßte streng genommen ersteres Glied ganz in der Luft hängen. Der Sieg des Christentums gegen den heidnischen Wahn und gegen die Bosheit der Ketzer — das ist doch ein Thema, das in schwerer, religiös und politisch verwirrter Zeit als zweckmäßig anerkannt werden muß. Vielleicht ist die Psychomachie bald nach dem toletanischen Konzil v. J. 400 geschrieben.

Die beiden Bücher gegen Symmachus, die man in der Psychomachie präformirt finden kann, tragen ihre Bestimmung an der Stirn. Der von Rösler und Schmitz [1]) gegebenen Datirung (c. 403) stimme ich völlig bei. Daneben ist es mir wahrscheinlich, daß der Plan zu dem Werke schon 389 in Mailand gefaßt wurde, wo die von Libanius kurz vorher überreichte, teilweise an die Bittschrift des Symmachus anklingende Schutzschrift für die Tempel [2]) vermutlich besprochen wurde. Es

1) Matth. Schmitz I Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit. I. Aachen 1889. 4°. Durch gütige briefliche Mitteilung des geehrten H. Verfassers weiß ich, daß er auch die Psychomachie so wie oben angegeben ist datiert.

2) G. R. Sievers, Das Leben des Libanius (Berlin 1868)

Digitized by Google

dient der These Röslers nicht zur Empfehlung, wenn „die ausführliche Polemik gegen die Astrologie und den Fatalismus im zweiten Buche gegen Symmachus nur durch die Rücksicht auf seine (des Prudentius) nächsten Gegner, die Priscillianisten, erklärlich" werden soll (R. 195). Warum hat R. sich von Bernays, dessen Arbeit ihm „in gewisser Beziehung als Vorbild gegolten" (Vorw. S. V), nicht belehren lassen über die zahlreichen, damals im ganzen Reich spielenden Prozesse gegen Zauberer, Nativitätssteller, Giftmischer und dergl.? Man muß förmlich die Augen schließen, um den zahlreichen Strafbestimmungen gegen derlei Unfug nicht auf Schritt und Tritt zu begegnen, namentlich auch im theodosianischen Zeitalter [1]). Bei Prudentius, diesem Verehrer des Theodosius, sind solche Partien gleichsam ein Echo jener Gesetze, seine Poesie kann nebenbei das gute Recht jener Erlasse bekräftigen. Aus Akten von Konzilien ersehen wir, daß namentlich auch die spanische Kirche damals und später viel gegen das Heidentum zu kämpfen hatte. Als Ort der Abfassung gilt mir trotz der Ausführungen von Rösler und Schmitz Spanien. Als römischer Senator konnte Prudentius sich füglich neben Symmachus stellen und im Namen der christlichen Senatsmajorität (eine solche bestand, Schultze I, 225) den Kaiser nach Rom einladen, damit er die Spuren des Heidentums vollends vernichte.

Prudentius ist nicht der engbegrenzte Geist, dessen Auge immer nur auf einen Punkt hin gerichtet wäre.

S. 192 R. 26. V. Schultze, Geschichte d. Unterg. d. griech.-röm. Heidentums I (Jena 1887) 272 ff.

1) J. Bernays Ges. Abhh. 2, 101 ff.

Digitized by Google

Er weiß den christlichen Glauben zu verteidigen gegen Heiden und Häretiker, gegen nahe und gegen ferne Feinde. Daß er in zweien seiner Werke auf die Häresie des zu seiner Zeit hingerichteten Priscillian Rücksicht nehme, ist höchst wahrscheinlich; daß er überall nur diese bekämpfe, ist eine durch nichts zu erweisende Behauptung. Wenn Puech (a. O. 318[1]) gegen Paret's Auffassung des Häresiarchen sagt, es sei schwer zu glauben, daß alle seine Gegner von Orosius und Augustinus bis Turibius und Leo, von den Bischöfen von Toledo (400) bis zu denen von Braga nur gegen ein Gebilde ihrer Phantasie gekämpft haben, so können wir ein ähnliches Argument gegen die neueste Deutung des Prudentius geltend machen. Auch da muß uns doch die Anschauung der Zeitgenossen von Wert sein. Aber niemandem ist es vor dem Jahre 1886 eingefallen, Prudentius als Quelle für Kenntnis des Priscillianismus zu benutzen, in seinen Dichtungen eine direkte Bekämpfung dieser Häresie zu suchen.

Digitized by Google

4.

Zur Frage nach der Stellung des Gelasianum zum Osterfasten.

Zu Qu.Schr. 1893 S. 217—221.

Zur Orientierung über die Kontroverse ist zu bemerken, in dem gelasianischen Sakramentar befinden sich drei Messen vor dem ersten Fastensonntage mit der Überschrift: In ieiunio prima station. feria IV, feria VI, feria VII. Weil diese drei Tage noch zu Ende des vierten Jahrhunderts in Rom als wöchentliche Stationsfasten üblich waren, erklärte ich sie in der Schrift: „Sakramentarien und Ordines" für Überbleibsel der Stationstage, welche im 5. Jahrhundert zu Quatembertagen wurden und durch Gelasius, welcher die Ordination der Kleriker auf den ersten Fastensonntag (vorhergehenden Sonnabend) ausdehnte, den Charakter von Ordinationstagen erhielten. Funk hingegen erklärt sie für Oster- oder Quadragesimalfasttage, die erst später (im 8. oder 9. Jahrhundert) in das Gelasianum aufgenommen worden seien. Die Sache ist von keiner großen Bedeutung, Funk verfährt aber in einer Weise, die mich zu einer Berichtigung nötigt.

1. „In seinem Eifer, möglichst viele Bestandteile in dem Gelasianum als ursprünglich nachzuweisen, hat Probst

Digitized by Google

einen Punkt übersehen, den anzuführen genügt, um seine ganze Deduktion zu widerlegen. Seine Beweisführung will den Charakter der fraglichen Fasttage bestimmen. Dieser ist aber nach dem Wortlaut der Gebete gar nicht zweifelhaft. In der Freitagsmesse werden die Fasttage ausdrücklich als ieiunia paschalia bezeichnet". S. 223.

Das Gebet, das Funk seinen Lesern vorenthält, lautet: Da, quaesumus Domine, fidelibus tuis ieiuniis paschalibus aptari, ut suscepta solemniter castigatio corporalis cunctis ad fructum proficiat animarum. Gelas. l. I n. 17. feria VI p. 507. Wenn demnach Gott gebeten wurde, er möge den Gläubigen verleihen, den Osterfasten angepaßt (für sie zubereitet) zu werden, daß sie ꝛc., so folgt daraus nicht, der Tag, an welchem dieses Gebet verrichtet wurde, habe bereits selbst zu den Osterfasten gehört, und noch weniger bezeichnet die citierte Oration diesen Tag „ausdrücklich" als Oster- oder Quadragesimalfasten, wohl aber giebt das von Funk „im Eifer übersehene" Wort aptari dem Gebete eine Beziehung auf einen Tag vor dem Osterfasten. Kurz, die Oration bezeichnet die ieiunia paschalia nicht als bereits vorhandene, sondern als künftige oder kommende, wie das folgende evident zeigen wird.

2. Funk fährt fort: „Ist das Fasten (ieiunia paschalia) der Freitagsmesse ein Osterfasten, dann bezeichnen die Worte: Inchoata ieiunia in der Mittwochsmesse den Anfang dieses Fastens, dann ist der Mittwoch der Aschermittwoch". l. c.

Da ich bereits in der Schrift: „Sakramentarien und Ordines" bemerkte, man könne die Worte: Inchoata ieiunia nicht als Kennzeichen des Aschermittwochs er-

Digitized by Google

klären, weil die gelasianische Freitagsmesse des September-Quatember mit denselben Worten beginne (Gel. l. 2. n. 60. p. 670), so hätte diese Sache einer weiteren Begründung bedurft. Funk wird erwidern, das neue Moment, das er beigebracht, bestehe in der Verbindung der inchoata ieiunia mit ieiunia paschalia, und da die Identität der ieiunia paschalia mit den Osterfasten „eine nicht widerlegbare, offen daliegende Thatsache sei", so bezeichnen die inchoata ieiunia ebenso sicher den Aschermittwoch. Die Berufung auf die ieiunia paschalia in der feria VI zur Erklärung der inchoata ieiunia der feria IV ist begründet. Darum wird es auch mir gestattet sein, sowohl zur Erklärung der inchoata als paschalia ieiunia die feria IV zu benützen. Die Sekreta derselben lautet: Fac, quaesumus Domine, his muneribus offerendis convenienter aptari, quibus ipsius venerabilis sacramenti venturum celebremus exordium. Gel. l. 1. n. 17. feria IV. p. 506.

Unter dem verehrungswürdigen Sakramente, dessen kommender Anfang gefeiert wird, ist offenbar die Quadragesimalzeit zu verstehen [1]). Ist dem aber so, dann ist das venturum exordium derselben an dem Tage, an welchem man diese Oration recitierte, noch nicht vorhanden, sondern sie folgt diesem Tage nach. Folgt sodann das exordium der Quadragesimalzeit dem Mittwoch, an dem diese Oration gebetet wurde, nach, so können die inchoata ieiunia dieser Mittwochsmesse nicht zugleich

1) In der gelasianischen Freitagsmesse nach dem ersten Fastensonntage heißt es: Da, quaesumus, nobis omnipotens Deus ieiuniorum magnifice sacramenti et digne semper tractare mysteria et competenter primordia. Gelas. feria VI. p. 510.

Digitized by Google

das venturum exordium sein, und sind sie nicht das venturum exordium, so ist der Mittwoch, an dem sie gesprochen wurden, nicht der Aschermittwoch, das caput ieiunii, sondern ein Mittwoch der Stations- oder Quatembertage. Bezeichnet ferner die Mittwochsmesse das exordium der Quadragesimalzeit als ein venturum, so sind die ieiunia paschalia der Freitagsmesse nicht die bereits eingetretenen Osterfasten, sondern die ieiunia paschalia ventura. Man sieht, Funk macht seine subjektive Erklärung der ieiunia paschalia zum Obersatz und damit zum Fundament seiner Beweisführung, und da eine subjektive Auslegung nicht notwendig die objektive Wahrheit enthält, ist sein Verfahren für einen Dritten ohne Beweiskraft. Ich mache zum Obersatze die in der Sekret der Mittwochsmesse stehenden Worte: sacramenti venturum celebramus exordium, und schließe daraus, also sind auch die ieiunia paschalia, für welche die Gläubigen zubereitet werden (aptari), kommende (ventura). Niemand wird nämlich behaupten, das exordium venturum der Osterfasten habe an dem Freitage vor dem ersten Fastensonntage begonnen, mit andern Worten: dieser Freitag sei der Aschermittwoch gewesen.

3. Funk fährt fort, „weil die Sache auch nicht einem leisen Zweifel unterliegt, brauchen die Argumente Probst's nicht entkräftet zu werden. Sie wollen ja selbst nur widerlegen, was nicht widerlegt werden kann, eine offen daliegende Thatsache [1]). Nur zwei Punkte mögen noch

1) Funk erklärt mich dadurch für einen Mann, der entweder der anerkannten Wahrheit absichtlich widerstreitet, oder so beschränkt ist, daß er diese nicht einmal erkennt. Daß er meine weiteren Argumente nicht entkräftet, ist für die Sache kein Nachteil.

Digitized by Google

kurz beleuchtet werden. Gelasius (das ist der erste Punkt) soll das Offizium des Samstags vor dem ersten Fastensonntag dem der übrigen Quatembersamstage gleichförmig gemacht haben. Das gelasianische Sakramentarzeugt aber unbedingt fürs Gegenteil. Das Offizium jenes Tages ist von dem Quatembersamstage verschieden. Man vergleiche die Offizien in der Ausgabe von Migne P. L. t. 74. p. 1066, 1135, 1178, 1189". (Seite 221).

In der Schrift: „Sakramentarien und Ordines" habe ich gesagt, durch Gelasius wurde das Stationsfasten zu einem Quatember- und Ordinationsfasten, und das Offizium wie Jejunium des Sonnabends dem der übrigen Sonnabende gleich gemacht. Sakr. u. Ord. S. 192 u. 193.

Beschäftigen wir uns zuerst mit den Quatembertagen und ihren Offizien. Die Gleichförmigkeit derselben mit den drei gelasianischen Stationsmessen vor dem ersten Fastensonntage offenbart sich darin, daß sie Gelasius aus Stationstagen zu Quatembertagen machte, und den Beweis hierfür liefert die erste Oration der Quatembersamstagsmesse des Monats September: Tribue, quaesumus Domine, fidelibus tuis, ut ieiunio mensis septimi convenienter aptentur, ut suscepta solemniter castigatio corporalis ad fructum cunctarum transeat animarum (Gel. l. II. n. 60. mens. VII p 670). Mit dieser Oration vergleiche man die von mir Eingangs wörtlich citierte Oration aus der Stationsmesse der feria VI (Gel. l. I. n. 17. p 507.), und ich frage, ist die Stationsmesse der Quatembermesse nicht gleichförmig? Und hat Gelasius die Stationsmesse durch Änderung der Worte: ieiuniis paschalibus in die Worte: ieiunio mensis septimi der Quatembermesse nicht gleichförmig gemacht?

Digitized by Google

Daß der Wortlaut aller Orationen gleichförmig sei, habe ich weder behauptet, noch ist es notwendig, um dem Offizium den Charakter einer Quatember- und Ordinationsmesse zu geben. Dieses letztere habe ich aber unter dem Worte „gleichförmig" verstanden, und ich glaube, der unbefangene Leser dieser Zeilen werde durch die beiden citierten Orationen „die Gleichförmigkeit" für bewiesen halten.

4. Die Sache wird jedoch durch den zweiten Punkt, welchen Funk „kurz beleuchtet", noch evidenter. „Gelasius, sagt Funk, soll nach Probst mit der Verordnung in Epist. 14, 11 den Sonnabend vor, nicht den Sonnabend nach dem ersten Sonntag der Quadrages meinen. Man braucht aber den Wortlaut nur einigermaßen genau anzusehen, um die Unhaltbarkeit dieser Deutung zu erkennen. Der Tag wird bezeichnet als dies sabbati quadragesimalis initii, als Samstag im Anfang der Fastenzeit. Das Quadragesimalfasten begann aber zur Zeit des Papstes Gelasius mit dem ersten Sonntag der Quadrages, bezw. mit dem folgenden Montag. Der Samstag im Anfang dieser Zeit kann also nur der nächstfolgende sein, nicht der vorausgehende, da dieser der Quadragesimalzeit noch gar nicht angehört. Die Sache ist wieder so klar als möglich" S. 221. Ja sie ist klar für den, welcher das Citat aus dem Briefe des Gelasius bloß teilweise wiedergiebt und die kirchliche Disziplin des fünften Jahrhunderts nicht berücksichtigt. Gelasius sagt nämlich: Die Ordinationen sollen nicht nur am 4. 7. und 10. Monat, sondern auch quadragesimalis initii ac medianae quadragesimae die sabbati circa vesperam gefeiert werden (noverint celebrandas). Warum fügt Gelasius circa vesperam bei? Papst Leo I giebt die Antwort: Ut his, qui consecrandi

Digitized by Google

sunt, nunquam benedictio nisi in die resurrectionis dominicae tribuatur, cui a vespere sabbati initium constat adscribi et quae tantis divinarum dispositionum mysteriis est consecrata, ut quidquid est a Domino insignius constitutum, in huius diei dignitate sit gestum. Leonis epist. XI c. l. p. 220 ed. Lugd. Um das Gebot, am Sonntag zu ordinieren, einzuhalten, soll man mit der Vesper des vorhergehenden Samstags die Ordination beginnen, denn diese Vesper bilde den Anfang des Sonntages. Funk hingegen muß gemäß seiner Auslegung der gelasianischen Stelle annehmen, man habe am ersten Fastensonntage (quadragesimalis initii) ordiniert und an dem acht Tage darauffolgenden Sonnabende die Ordinationen begonnen. Hätte er zudem das Gregorianische Sakramentar zu Rate gezogen, so würde er gefunden haben, daß die den Quatembersonnabenden unmittelbar folgenden Sonntage durchweg dominicae vacantes sind.

Die Annahme, die gelasianischen ieiunia paschalia der Freitagsmesse vor dem ersten Fastensonntage seien Quadragesimalfasttage, beherrscht die ganze Ausführung von Funk. Weil nämlich, sagt er, zur Zeit des Gelasius diese Fasten mit dem ersten Sonntage der Quadrages anfingen, kann der ihm vorhergehende Sonnabend nicht zu denselben gehören. Funk scheint nicht zu wissen, woher die Oration mit den ieiunia paschalia stammt. Sie steht wortgetreu in dem Leonianum [1]); Mense Septembri. In natali episcoporum n. 4. p. 430. Der Sammler

1) Tribue, quaesumus Domine, fidelibus tuis, ut ieiuniis paschalibus convenienter aptentur, et suscepta solemniter castigatio corporalis ad fructum cunctarum transeat animarum. Leon. l. c.

Digitized by Google

des Leonianums hat nämlich alle auf die bischöfliche Konsekration und ihr Anniversarium bezüglichen Messen in den Monat September unter der Aufschrift: In natali episcoporum zusammengestellt. Deshalb nimmt er auch die an dem ersten Fastensonntage vollzogene Ordinationsmesse[1]) unter die Offizien des September auf. Ist aber diese Oration (Tribue) Bestandteil einer Ordinationsmesse vor dem Osterfasten, und wiederholt sie sich in der gelasianischen Freitagsmesse vor Dominica I Quadrages., so gehörte sie vor und zur Zeit des Gelasius zu den Ordinationsmessen, und da die letzteren nach Gelasius nicht nur am 4. 7. und 10. Monat, sondern auch am ersten Fastensonntage zelebriert wurden, so nahm sie zur Zeit des Gelasius die Stelle ein, die sie in seinem Sakramentar besitzt. Funk könnte erwidern, Gelasius spreche nicht nur vom ersten, sondern auch vom vierten Fastensonntage (mediana). Allein die Worte: ut ieiuniis paschalibus convenienter aptentur, eignen sich offenbar mehr für den ersten als den vierten Fastensonntag.

5. Funk schließt: „Die Sache ist wiederum so klar als möglich, und wenn sie trotzdem verkannt wird, so ist das ein Beweis, daß die Dokumente nicht mit der Unbefangenheit geprüft wurden, ohne die sich im Gebiete der Wissenschaft nichts erzielen läßt, selbst wenn noch so viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgewendet wird." S. 221.

Dem Leser der Funk'schen Abhandlung habe ich das

1) Daß die Messe, in welcher die Oration mit den ieiunia paschalia steht, eine Ordinationsmesse war, lehren die Worte ihrer Präfation: Aptius siquidem atque decentius his diebus episcopalis officii suscepta principia celebramus. l. c.

Digitized by Google

notwendige Material mitgeteilt und überlasse es ihm, sich ein Urteil über den Verfasser von „Sakramentarien und Ordines“ zu bilden.

Breslau, 22. Juni 1893. Probst.

* * *

1. Das vorliegende Material genügt in der That, um sich über die Streitfrage ein Urteil zu bilden. Wie man sieht, handelt es sich hauptsächlich um die Deutung der Oration der Messe vom Freitag vor dem ersten Fastensonntag, deren Wortlaut oben S. 127 steht. Ich erklärte die Worte ieiunia paschalia für genügend, um den Charakter des fraglichen Fastens zu bestimmen. Hr. Probst legt den Nachdruck auf das folgende aptari, und indem er das Gebet dahin interpretiert: die Gläubigen möchten den Osterfasten angepaßt, für sie vorbereitet werden, schließt er: also haben die Osterfasten noch nicht begonnen.

Die Interpretation ist zweifellos unhaltbar. Vor allem giebt das Wort aptari keinen Grund zu der Annahme, es handle sich um die Vorbereitung für eine lediglich künftige, noch gar nicht begonnene Sache. Das Wort kann auch von der Anpassung an etwas Bestehendes verstanden werden. Und daß es an unserer Stelle notwendig so zu verstehen ist, erhellt aus folgendem. Erstens darf bei der Interpretation der folgende Satzteil nicht unberücksichtigt bleiben. Er giebt die Folge des aptari ieiuniis paschalibus an, und indem er von suscepta castigatio redet, wird klar ausgedrückt, daß die mit den Worten ieiunia paschalia angedeutete castigatio schon begonnen hat, daß also das aptari nicht so zu interpretieren ist, wie durch Hrn. Probst geschieht. Zweitens

Digitized by Google

bietet das Gelasianum genug Parallelstellen, um den Sinn dieses Wortes außer Zweifel zu stellen. Sofort kommt die oben S. 128 mitgeteilte Sekret der Messe vom Mittwoch vor dem ersten Sonntag der Quadrages in Betracht. Dort wird gebetet: his muneribus offerendis convenienter aptari. Das aptari geht also auf etwas Vorhandenes, nicht auf etwas Künftiges. Noch deutlicher spricht die oben S. 130 stehende Oration der Quatembersamstagsmesse vom September. Hier wird am letzten Tage des bezüglichen Fastens noch um convenienter aptari ieiuniis gebetet, ein klarer Beweis, daß aus dem aptari nicht auf Zukünftiges geschlossen werden darf.

Meine Deutung des fraglichen Gebets bleibt also vollständig bestehen, und wenn sie richtig ist, dann genügt die fragliche Oration, um die Kontroverse zu entscheiden. Ich habe mich deswegen auch darauf beschränkt, sie allein zum Beweis heranzuziehen. Indessen wirft sie nicht allein ein Licht auf die Frage; es fallen noch einige weitere Punkte ins Gewicht, und wenn es deren nach dem Angeführten auch nicht mehr bedarf, so sollen sie nunmehr ebenfalls noch zur Sprache kommen. Es wird sich zeigen, daß der in Rede stehende Abschnitt über sich mehr Aufschluß giebt, als eigentlich notwendig ist, um seinen Charakter mit Sicherheit zu erkennen.

Die Kollekten der Messe für den Samstag vor dem ersten Sonntag der Quadrages lauten: Observationis huius annua celebritate laetantes, quaesumus, Domine, ut paschalibus actionibus inhaerentes plenis eius effectibus gaudeamus. Per. — Adesto, Domine, supplicationibus nostris, et (ut) hoc solemne ieiunium, quod animis corporibus curandis salubriter institutum est,

Digitized by Google

devoto servitio celebremus. Per. (Migne, PL. 76, 1066). Es werden alſo paschales actiones erwähnt, und zwar, wie bereits durch den Druck hervorgehoben iſt, in einem Zuſammenhang, der nicht etwa die Annahme geſtattet, es werde hier eben ſchon auf ein vor der Thüre ſtehendes neues Faſten Bezug genommen. In den Orationen iſt nur von Einem und bereits beſtehenden Faſten die Rede, und wie dieſes Faſten zu verſtehen iſt, erhellt aus den Worten paschales actiones. Die Sekret der Meſſe vor der Mittwochsmeſſe ferner, bezw. der Meſſe der Dominica in Quinquagesima lautet: Sacrificium, Domine, observantiae paschalis exerimus; praesta, quaesumus, ut tibi et mentes nostras reddat acceptas et continentiae promptiores. Per (Ibid. p. 1065). Hier iſt demnach ſchon für den Sonntag vor dem Aſchermittwoch von Oſterobſervanz die Rede. Demgemäß iſt das Faſten, das noch in dieſer Woche beginnt, als Oſterfaſten zu betrachten.

An drei Stellen kommt hienach der Charakter des fraglichen Faſtens als Oſterfaſten zum deutlichen Ausdruck. Derſelbe verrät ſich weiterhin in den Überſchriften zu den drei Meſſen, welche im Gelaſianum auf die Meſſe von Epiphanie folgen, da die Sonntage In Septuagesima, In Sexagesima und In Quinquagesima allem nach erſt mit der Erweiterung des Oſterfaſtens über die Dominica I Quadragesimae hinaus aufkamen. Noch beſtimmter offenbart ſich der Charakter des Abſchnittes in Nro. 16 oder dem Ordo agentibus publicam paenitentiam, in welchem die Feria IV geradezu als caput Quadragesimae bezeichnet iſt. Hr. Probſt glaubt freilich jene Überſchriften und dieſen Ordo als ſpätere Einſchiebſel aus dem Schriftſtück beſeitigen zu können. Richtig iſt, daß die Stücke

Digitized by Google

nicht von Gelasius herrühren. Darüber läßt sich gar nicht streiten, und darüber sind wir einig. Aber es besteht andererseits kein Grund und kein Recht, sie von den folgenden Stücken, den fraglichen drei oder vier Messen, abzusondern und sie für jünger als diese zu erklären. Indem diese von Osterobservanz und Osterfasten reden, sind sie ebenfalls nachgelasianisch, da das Osterfasten noch zur Zeit Gregors I mit der Dominica I Quadragesimae, bezw. dem folgenden Montag begann. Die Stücke stehen insofern durchaus miteinander in Einklang. Man muß daher alle Stücke oder den ganzen Abschnitt Nro. 13—17 als gelasianisch betrachten oder alle in eine spätere Zeit versetzen. Jenes ist nun auch nach Hrn. Probst nicht möglich. Es bleibt somit nur dieses übrig. Und wenn es so ist, dann werfen die einen Stücke, Nro. 13—16, Licht auch auf die anderen, Nro. 17. Von der weiteren Möglichkeit, eine doppelte nachgelasianische Hand anzunehmen, wird abzusehen sein, da sie bisher gar nicht in Frage kam. So ist der Abschnitt nach den Regeln der Kritik zu deuten. So sicher indessen die Sache ist, will ich jene Stücke doch nicht weiter betonen. Hr. Probst mag sie aus dem Abschnitt ausscheiden. Für mich sind sie zum Beweise durchaus entbehrlich. Die anderen von Hrn. Probst selbst nicht angefochtenen Stellen sind mehr als hinreichend, um ein sicheres Urteil zu ermöglichen.

2. Hr. Probst stützt sich für seine Auffassung in zweiter Linie auf die Sekret der Mittwochsmesse der fraglichen Woche. Dort soll mit dem Ausdruck venerabile sacramentum die Quadrages bezeichnet und, da für das venerabile sacramentum ein venturum exordium ausgesagt wird, das Osterfasten ausdrücklich für erst be-

Digitized by Google

vorstehend erklärt sein. Die These ruht auf dem ersten Satzteil. Unter dem verehrungswürdigen Sakrament, bemerkt Hr. Probst, ist offenbar die Quadragesimalzeit zu verstehen. Allein was hier ohne weiteres für offenbar erklärt wird, ist dieses so wenig, daß man eher sagen kann, das Gegenteil liege am Tage. Hr. Probst führt wohl zum Beweis seiner Auffassung eine Parallelstelle an. Dort wird richtig das Fasten ein sacramentum genannt. Dabei wird aber ein wichtiger Punkt übersehen. Der Ausdruck sacramentum wird in der Parallele nicht absolut gebraucht, wie in unserer Stelle. Es ist dort vielmehr von ieiuniorum sacramentum die Rede. Hier aber steht sacramentum ohne Apposition, und wenn das Wort in Meßgebeten so gebraucht wird, dann bedeutet es das Sakrament κατ' ἐξοχήν. Wenn vollends, wie in unserer Stelle, das sacramentum überdies als venerabile näher bezeichnet wird, dann läßt sich über die Bedeutung gar nicht streiten, es sei denn etwa, daß der Kontext auf einen anderen Sinn gebieterisch hinweise. Dies ist aber in unserer Stelle nicht nur nicht der Fall; der Kontext weist im Gegenteil deutlich genug auf das Altarssakrament hin. Man nehme und betrachte die Sekret nur in ihrem ganzen oben S. 128 stehenden Wortlaut. Es wird gebetet, der Herr möge bewirken, daß die Gläubigen der Darbringung dieser Gaben gebührend angepaßt werden, durch die sie (damit sie durch dieselben) den kommenden Anfang (Eingang) des ehrwürdigen Sakramentes selbst feiern. Kann man da über die Bedeutung des Wortes sacramentum noch zweifelhaft sein? Die munera sind Brot und Wein, und das venerabile sacramentum, das sich an diesen Gaben vollzieht, ist das

Digitized by Google

Altarssakrament, nicht aber, wie Hr. Probst will, das Quadragesimalfasten. Die Sache bedarf, wie mir scheint, keiner weiteren Auseinandersetzung. Doch möge noch kurz auf die Sekret der Samstagsmesse der dritten Fastenwoche verwiesen werden. Das Gebet lautet: Domine Deus noster, qui in his potius creaturis, quas ad fragilitatis nostrae subsidium condidisti tuoque nomini munera iussisti dicanda constitui, tribue, quaesumus, ut et vitae nobis praesentis auxilium et aeternitatis efficiant sacramentum. Wir haben hier zu jener Sekret eine Parallele. Der zweite Satzteil ist zwar verschieden. Das Wort sacramentum erscheint mit einer Apposition und in einer anderen Bedeutung. Im ersten Teil aber gleichen sich die Gebete, und das zweite wirft in seiner weiteren Fassung, wenn es dessen je bedarf, ein Licht auf das erste.

Die Frage nach dem Charakter der bezüglichen Messen oder Tage ist hienach entschieden. Dieselben geben sich wiederholt ausdrücklich als Bestandteile der Zeit des Osterfastens zu erkennen, und die einzige Stelle in dem Abschnitt des Gelasianum, in welchem die Quadrages bestimmt als erst bevorstehend angekündigt werden soll, bezieht sich nicht auf das Fasten, sondern auf das Altarssakrament. Meine Aufgabe ist somit gelöst, und ich brauche eigentlich auf die weitere Auseinandersetzung von Hrn. Probst nicht einzugehen. Die Punkte, welche hier stehen, kommen erst dann in Frage, wenn Hr. Probst die Schwierigkeiten wirklich beseitigt hat, welche der Wortlaut der fraglichen Meßgebete seiner Theorie bereitet. Indessen will ich ihm sofort auch auf diesem Gebiete Rede und Antwort stehen.

3. Ich habe die Behauptung bestritten, daß Gela-

Digitized by Google

sius das Offizium des Samstags vor dem ersten Fastensonntag dem der übrigen Quatembersamstage gleichförmig gemacht habe, und auf die Stellen im Gelasianum verwiesen, wo die Offizien in ihrer Verschiedenheit stehen. Hr. Probst hält den Satz aufrecht, und er beruft sich für ihn auf die Übereinstimmung zweier Meßgebete.

Allein diese Übereinstimmung begründet noch lange keine Gleichförmigkeit der beiderseitigen Offizien. Da es sich um den Samstag handelt und das Gebet in dem strittigen Stück nicht im Samstagsoffizium, sondern in der Freitagsmesse steht, ist sie streng genommen gar nicht vorhanden. Indessen will ich davon ganz absehen. Wie sehr aber jenes Zusammentreffen überhaupt Nebensache oder Zufall ist, zeigt schon der Umstand, daß das bezügliche Gebet nur in Einem Quatemberoffizium sich findet, nicht auch in den übrigen. Es hätte übrigens auch nicht viel zu bedeuten, wenn das Gebet in allen Offizien stünde. Es handelt sich naturgemäß nicht um einige Gebete, sondern um die Struktur des Offiziums, und diese ist in den in Betracht kommenden Stücken durchaus verschieden. Die Messe des angeblichen Quatembersamstages vor dem ersten Fastensonntag hat ganz die gleiche Gestalt wie die Messen in der ganzen Quadrages bis zum Gründonnerstag; Hr. Probst hätte also ebenso gut sagen können, Gelasius habe das Offizium der ganzen Quadrages dem Offizium der Quatembersamstage gleich gemacht. Die drei andern Samstagsmessen dagegen sind anders aufgebaut. Die Differenz betrifft den Anfang, und es kommen drei Punkte in Betracht: 1) die Überschrift lautet in diesen drei Messen je: Sabbato in XII lectiones, bezw. beim September: In XII lectiones, die

Digitized by Google

sabbati. 2) Die Kollekte enthält fünf Orationen. 3) Daran reiht sich mit der Überschrift: Item post benedictionem eine sechste Oration. Diese Überschrift fehlt zwar in der Septembermesse. Wir dürfen sie aber ergänzen, da das Gelasianum hier sofort sechs Orationen bietet. Statt dessen treffen wir in der Samstagsmesse vor dem ersten Fastensonntag: 1) die Überschrift: Feria septima: In Quinquagesima; 2) nur zwei Orationen; 3) nichts von einer Benediktion. Wie man sieht, besteht zwischen den beiderseitigen Offizien eine völlige Verschiedenheit. Hr. Probst spricht dessenungeachtet von Gleichförmigkeit. Mit welchem Rechte, braucht nicht weiter dargelegt zu werden.

Noch ein Punkt ist hier zu erwähnen. Wie aus dem vorstehenden erhellt, haben die Quatembersamstage des 4., 7. und 10. Monats zwölf Lektionen und fünf, bezw. sechs Orationen. Das Gelasianum bietet diese Eigentümlichkeiten nur noch an einer vierten Stelle, am Schluß der ersten Woche der Quadrages (Migne PL. 74, 1069). Es enthält also auch den vierten Termin und somit gerade das, was hier in Frage steht. Nur bietet es das Stück nicht da, wo Hr. Probst es finden will, vor dem ersten Fastensonntag, in Nro. 17, sondern am Schluß der mit diesem beginnenden Woche, in Nro. 19. Die bezüglichen Gebete werden in der Rubrik näherhin dem ersten Samstag im ersten Monat (März) zugewiesen. Ein neuer und wiederum entscheidender Beweis, daß die drei Messen vor dem ersten Fastensonntag nicht, wie Hr. Probst will, als Quatembermessen zu betrachten sind, zugleich aber auch ein Beweis für das Verfahren Hrn. Probsts, der dieses wichtige und hier geradezu ausschlaggebende Stück gänzlich unberücksichtigt läßt, näherhin mit den gewöhn-

Digitized by Google

lichen Fastenmessen zusammenwirft (Sakr. S. 197; 200).

4. Hr. Probst glaubt meine Auffassung von Gelas. ep. 14, 11 widerlegen zu können, indem er darzuthun sich bemüht, sie führe zu einer Ungereimtheit. Die Ungereimtheit ergiebt sich aber nur dadurch, daß der Ausdruck quadragesimale initium ganz auf den ersten Fastensonntag beschränkt wird. Der Ausdruck kann indessen zweifellos auch in einem etwas weiteren Sinne, von der ersten Fastenwoche verstanden werden. Oder ist es durchaus unzulässig, den ersten Samstag in der Fastenzeit den Samstag am Anfang des Fastens zu nennen? Kein Unbefangener wird das behaupten. Auch Hr. Probst wird wohl zu einer anderen Ansicht kommen, wenn er erwägt, daß die Ordinationsgebete im Gelasianum gerade den Platz einnehmen, der ihnen nach meiner Auffassung zukommt, nicht aber den Platz, welchen er ihnen anweisen möchte (Migne PL. 74, 1069). —

Meine Anschauung über das Gelasianum I, 17 ist hienach vollständig begründet. Und weil die Sache durchaus zweifellos ist, drückte ich mich auch entsprechend aus. Daß Hr. Probst meine Darlegung so auffaßt, als wollte ich ihn beleidigen, thut mir aufrichtig leid. Es war mir lediglich um die Sache zu thun, und ich darf wohl auch beifügen, daß ich keinen Anlaß zu den Konsequenzen gab, die er oben S. 129 Anm. 1 aus meiner Darstellung zieht. Wie ich über seinen Mißgriff denke, deutete ich genugsam an, indem ich von dem Eifer sprach, möglichst viele Bestandteile in dem Gelasianum als ursprünglich oder gelasianisch nachzuweisen. Im übrigen stelle ich die Angelegenheit vertrauensvoll dem Urteil aller Einsichtigen anheim.

Funk.

Digitized by Google

II.

Rezenſionen.

1.

Die Hauptprobleme der **Sprachwiſſenſchaft** in ihren Beziehungen zur Theologie, Philoſophie und Anthropologie. Von Dr. **Alexander Gießwein**. Freiburg. Herder 1892. 245 S. gr. 8°.

Das vorliegende Werk iſt eine Art von populärwiſſenſchaftlicher Encyklopädie der Sprachwiſſenſchaft — geleitet von der Tendenz, die Reſultate der Sprachforſchung als wohl vereinbar zu erweiſen mit den Berichten der Bibel über Urzuſtand und Urgeſchichte der Menſchheit. Der Verf. hat den reichen Stoff in zwei Teile gegliedert, deren erſter den Nachweis führt, daß die wiſſenſchaftliche Unterſuchung der Sprachen zwar nicht die Herkunft der uns bekannten Sprachen aus einer gemeinſamen Urquelle mit Evidenz zu erweiſen, aber ebenſowenig die Unmöglichkeit einer einzigen Urſprache darzuthun vermöge. Das Endergebnis, zu dem der Verf. in dieſem Abſchnitt gelangt, iſt in kurzem folgendes: Zwiſchen drei Sprachſtämmen — der Verf. gebraucht häufig die Bezeichnung „Sprachfamilien", was inſofern ſtörend iſt, als er darunter meiſt nicht die einzelnen

Digitized by Google

Familien innerhalb eines Sprachstammes, z. B. eranisch, slavisch, italisch u. s. w., sondern den Sprachstamm selber versteht — zwischen drei Sprachstämmen also, dem semitischen, indogermanischen und ural-altaischen sind an zahlreichen Wurzeln so auffallende Ähnlichkeiten im Lautwert bei gleichzeitiger Identität oder Verwandtschaft der Bedeutung nachgewiesen worden, daß hier unmöglich ein bloßes Spiel des Zufalls obwalten kann. Und doch gab es eine Zeit, wo die auf evolutionistischem Boden stehende Sprachforschung die Verwandtschaft auch dieser drei Sprachstämme leugnen wollte. Also kann der Gedanke keine innere Unmöglichkeit enthalten, daß noch eine Zeit kommen werde, wo die Sprachwissenschaft die Verwandtschaft und gemeinsame Abstammung auch solcher Sprachen, die bei dem jetzigen Stande der Forschung unter einander noch ganz heterogen zu sein scheinen, erkannt und bewiesen haben wird.

Der zweite Hauptteil des Werkes behandelt den Ursprung der Sprachen und den Urzustand des Menschen. Dieser Abschnitt ist im Gegensatze zum ersten, der vorzugsweise technisch-linguistisches Material enthält, mehr philosophischen und kulturgeschichtlichen Inhaltes.

Vergleichende Untersuchungen über die Verwandtschaft der einzelnen Sprachen oder Sprachfamilien eines einzigen Sprachstammes oder verschiedener Sprachstämme unter sich oder gar, wie es im vorliegenden Werke, wenigstens in kurzen Zügen, geschieht, sämtlicher Sprachstämme, erfordern zwar nicht eine litterarische und noch viel weniger eine praktische Kenntnis der behandelten Sprachen, denn der Sprachforscher braucht kein Mezzofanti oder Mithridates zu sein, es genügt für die Zwecke

Digitized by Google

der vergleichenden Sprachforschung, die einzelnen Sprachen nach ihrem Lautbestande und ihrem grammatischen Bau, unter Umständen auch nach ihrer geschichtlichen Entwickelung zu kennen. Gleichwohl aber bleibt bestehen, daß die Aufgabe, welche Gießwein in der Abfassung des vorliegenden Werkes sich gesetzt hat, eine wirklich große ist, denn sie setzt immerhin ein nicht gewöhnliches Maß von empirischen Sprachkenntnissen voraus. So weit wir uns nun auf diesem schwierigen und umfassenden Gebiete ein Urteil erlauben dürfen, glauben wir bezeugen zu können, daß der Verf. keineswegs bloßer Dilettant ist, sondern wirklich gründliches linguistisches Wissen besitzt. Er beherrscht in dem für die Zwecke der Sprachvergleichung erforderlichen Maße die Sprachen des semitischen, indogermanischen und des ural-altaischen Sprachstammes. Ein günstiger Umstand für seine linguistische Position liegt eben schon in der Nationalität des Verf., dem als Muttersprache zwei Litteratursprachen geläufig sind, die je verschiedenen Sprachstämmen, dem indogermanischen und ural-altaischen angehören. Außerdem besitzt G. eine mehr als oberflächliche grammatikalische Kenntnis der hamitischen Sprachen, wenigstens des ägyptischen Zweiges derselben, und ebenso des Chinesischen. Das reiche Gebiet der afrikanischen und amerikanischen Sprachen ist ihm wenigstens nach ihrem grammatischen Bau und der ihnen gewidmeten modernen Litteratur geläufig. An Unrichtigkeiten, die auf mangelhafte litterarische Kenntnis einzelner Sprachen zurückgehen möchten, wüßte ich — was freilich noch wenig beweisend ist — nur eine einzige namhaft zu machen, die Notiz über den Anteil des Moses von Choren an der armenischen Bibelübersetzung S. 78.

Digitized by Google

Außer der empirischen Sprachenkenntnis ist für den Sprachforscher noch eine andere Eigenschaft unentbehrlich: ein angeborener Sinn für das Walten des menschlichen Sprachgeistes, ein gewisser sprachwissenschaftlicher Takt. Denn die Geschichte der menschlichen Sprachen verläuft unter der Herrschaft innerer und äußerer Gesetze, die aber nichts weniger als blinde, unabänderliche Naturgesetze sind. Es ist vielmehr diese Gesetzmäßigkeit wohl analog den Gesetzen der Kunst. Diese letzteren wird der geborene Künstler unbewußt anwenden und ihre Anwendung oder Nichtanwendung in fremden Werken alsbald fühlen. Eine ähnliche Stellung nimmt der Sprachforscher den Sprachen und ihrer Geschichte gegenüber ein: unmöglich kann bloß der nüchterne Verstand und ein glückliches Gedächtnis es sein, die ihm den Weg durch das Labyrinth der Sprachen weisen, ein angeborenes Gefühl muß ihn oftmals das Richtige ahnen lassen und ihn einerseits vor dilettantenhafter Hypothesenkonstruktion, anderseits aber auch vor pedantischer Konsequenzmacherei bewahren. Ob der Verf. auch nach dieser Richtung hin der selbstgesetzten Aufgabe genügt hat, darüber zu urteilen darf ich mich nicht für berufen erachten, ich muß mich begnügen, den bei der Lektüre des Buches gewonnenen Eindruck wiederzugeben, daß das Urteil des Autors in sprachgeschichtlichen und sprachphilosophischen Fragen durchweg gereift und besonnen ist.

Ich glaube daher, daß diese Schrift, die nun zum zweiten Male in verändertem Gewande vor die Öffentlichkeit tritt — denn sie erschien schon 1890 in magyarischer Sprache — das warme Interesse nicht bloß linguistischer oder theologischer Kreise, sondern aller Ge-

Digitized by Google

bildeten verdient. Einzelne Abschnitte, wie der über „isolierende und agglutinierende Sprachen", über „die Vokalharmonie", über „die Entwickelung der Flexion", „die genealogische Klassifikation der Sprachen", über „Lautverschiebung", insbesondere aber die beiden Abschnitte über „den Bedeutungswandel" und über „Sprachwissenschaft und Urgeschichte" sind ihrer Natur nach geeignet, jeden wissenschaftlich Gebildeten lebhaft zu interessieren. — Für linguistisch geschulte Leser wäre die Brauchbarkeit des Buches wohl noch erhöht worden, wenn der Verf. dem Namen- und Sachregister am Schlusse auch noch ein nach Sprachstämmen und Sprachen geordnetes Verzeichnis der im Werke citierten Worte und Wurzeln beigegeben hätte.

Dem Verf., der sich durch dieses Werk als kenntnisreichen Linguisten legitimiert hat, erlaube ich mir schließlich den Wunsch vorzulegen, er möge eine vergleichende Geschichte des Personalpronomens im indogermanischen, semitischen und ural-altaischen Sprachstamme in Angriff nehmen. Denn das Personalpronomen muß doch wohl methodisch und material als der Ausgangs- und Angelpunkt erscheinen, in dem der Nachweis des gemeinsamen Ursprungs zunächst dieser drei Sprachstämme einzusetzen hat.

Vetter.

2.

Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. **Ämilian Schöpfer**, Professor an der fürstbischöflichen theologischen Diözesan-Lehranstalt in Brixen. Erster

Digitized by Google

Halbband. Brixen. Verlag der Buchhandlung des Katholisch-politischen Preßvereins. 1893. VIII und 240 S.

Neben der theoretischen Einleitung in das A.T., welche für den gewöhnlichen Studierenden zu den wenigst anziehenden Partien seines Berufsstudiums zu gehören pflegt, ist es sehr zu empfehlen, durch die pragmatische Geschichte des A.T.'s die Kandidaten des Priestertums in den lebendigen Geist des alten Bundes einzuführen und auf das Studium des N.T.'s vorzubereiten. Ist es doch vielfach üblich geworden, die Einleitung überhaupt in eine Geschichte der Offenbarung umzuwandeln. Die geschichtliche Behandlung bietet noch den Vorteil, die zahlreichen Fragen, welche die Kritik und die profane Wissenschaft der Neuzeit der Theologie gestellt hat, von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus zu beurteilen und zu beantworten. Je komplizierter aber dadurch das schwierige Problem wird, desto notwendiger wird es, nicht bloß für den Anfänger, sondern auch für den besser unterrichteten Theologen, einen sicheren und zuverläßigen Führer zu besitzen.

Das vorstehende Buch, welches durch einen größeren zweiten Halbband im Laufe des Jahres zum Abschluß gebracht werden soll, kann als ein solcher Führer empfohlen werden. Hat es der Zweck der Arbeit auch mit sich gebracht, daß vielfach nur Skizzen und Übersichten nach sekundären Quellen gegeben werden mußten, so bewährt sich doch überall der Verf. nicht nur als ein guter Kenner des A.T.'s und seiner Sprache, sondern auch als emsiger Forscher in der Litteratur über alte Geschichte und Naturwissenschaft. Ich rechne gerade die Partien, welche der Schöpfungsgeschichte, der Sintflut

Digitized by Google

und der Pentateuchkritik gewidmet sind, zu den besten Teilen dieses Buches. Selbstverständlich kann es sich hier nicht um neue Resultate und Hypothesen handeln, vielmehr hat der Verf. mit Recht seine Aufgabe dadurch zu lösen gesucht, daß er eine übersichtliche Darstellung der gegenteiligen Anschauungen gab und den Leser in den Stand setzte, sich ein richtiges Urteil darüber zu bilden. Wir können ihm nur beistimmen, wenn er bemerkt, daß die katholische Exegese der modernen Bibelkritik zu wenig Aufmerksamkeit schenke, denn es ist für den Theologen geradezu beschämend, daß ihm kein einziger katholischer Kommentar über den Pentateuch aus der neueren Zeit zu Gebot steht. Er ist also gezwungen, zu akatholischen Kommentaren zu greifen. Daß es aber heutzutage auch für die Kandidaten des Priestertums notwendig ist, sich über die neuesten Bestrebungen auf diesem wichtigen Gebiete zu unterrichten, wird kein Kenner der gegenwärtigen Verhältnisse in Abrede ziehen. Die Zeit, in welcher man das Studium auf den engen Kreis der althergebrachten Methode beschränken konnte, ist auch für die Theologie vorüber. Wären selbst die modernen kritischen Anschauungen auch nicht in allen Ländern bereits in weite Kreise der Bevölkerung eingedrungen, so fehlt es doch nirgends an akademisch gebildeten Männern, welche auf den Universitäten, wenn nicht schon an den Gymnasien, von diesem Geiste getränkt wurden und einen großen Einfluß ausüben.

Im eigentlichen theologischen Teil hat der Verf. besonders dem Pragmatismus der Offenbarungsgeschichte, welche in diesem Band bis zum Tode Josua's fortgeführt wird, große Aufmerksamkeit geschenkt. Die Haupt-

Digitized by Google

marken sind die vom Protoevangelium ausgehenden messianischen Weissagungen und die Gesetzgebung. Bei der Erklärung des schwierigen »Silo« stimmt er Bickell zu, welcher durch eine Textverbesserung: »Seilo« = sein Ersehnter einen besseren Sinn herauszubringen sucht. Ebenso will er das Weichen des Szepters vom Stamme Juda nach bekannten Vorgängen mit der Erfüllung besser in Einklang bringen, indem er das Szepter von der geistigen Herrschaft des Messias deutet, welche nie aufhörte. Philologisch läßt sich letzteres dadurch rechtfertigen, daß man עַד = donec = bis nicht als Bezeichnung der Grenze, an welcher ein Zustand aufhört, sondern als Bezeichnung des Zeitpunktes, bis zu welchem er fortdauert, erklärt. Die Begründung dafür, daß das Dunkel der Bundeslade auf die Gegenwart Gottes hinweise, durch I Tim. 6, 16: Dominus . . . inhabitat lucem inaccessibilem lautet etwas eigentümlich. Daß in den Opferbegriff die „Zerstörung" aufgenommen ist, läßt sich aus der allgemein üblichen Auffassung erklären, entspricht aber der Opferidee dennoch nicht.

Wir können nur wünschen, daß es dem Verf. vergönnt sein möge, sein Werk bald zu Ende zu führen, denn wir sind überzeugt, daß auf diese Weise das Studium des A.T.'s für die Theologie segensreich wirken wird. Schanz.

3.

Handkommentar zum Neuen Testament. Zweiter Band; zweite Abteilung. Briefe an die Galater, Römer, Philipper, bearbeitet von **Lipsius.** VIII und 230 S. Freiburg, Mohr 1891.

Digitized by Google

Die Einleitungsfragen ſind hier kurz, aber doch gründlich behandelt. Als die Adreſſaten des Galaterbriefs kann man nach dem H. Verf. nur die Bewohner der Landſchaft Galatien anſehen. Die Stiftung der dortigen chr. Gemeinden durch Paulus fällt in die Zeit der zweiten Miſſionsreiſe (Apg. 16, 6); auf der dritten erfolgte dann eine Viſitation behufs Beſtärkung der Neubekehrten (Apg. 18, 23). Die galatiſchen Gemeinden beſtanden wo nicht ausſchließlich ſo jedenfalls zum bei weitem überwiegenden Teil aus Heidenchriſten. Judenchriſtliche Eiferer drangen in das gut beſtellte Arbeitsfeld ein und bewirkten Verwirrung, und zwar nimmt der Verf., worin man ihm beiſtimmen wird, an, daß die erſten Anfänge der Agitation ſich noch vor dem zweiten Erſcheinen Pauli in Galatien geltend gemacht hätten, ſo daß er ſchon damals vor dem Verkehren des Evangeliums zu warnen ſich veranlaßt geſehen habe. Es gelang ihm, vorerſt die drohende Gefahr abzuwenden. Aber nach ſeinem Abgang war die Arbeit der Judaiſten von Erfolg. Um den eigentlichen Abfall der Galater zu verhindern, ſchrieb Paulus etwa 55 von Epheſus aus an ſie den Brief. Man kann den Darlegungen (S. 1—6) in allweg folgen. Die neueren und neueſten Angriffe gegen die Echtheit des Briefes werden berückſichtigt; der Weg, ſie zu widerlegen, iſt gezeigt (S. 8—9). Die dem Kommentar zum Römerbrief vorausgeſchickten Erörterungen über Veranlaſſung und Zweck dieſes Schreibens bekunden, daß der H. Verf. ſich auf dem Boden einer neuerdings glücklicher Weiſe auch von hervorragenden prot. Forſchern als unhaltbar erkannten Geſchichtsbetrachtung (Petrus hat Rom überhaupt niemals geſehen,

Digitized by Google

Gegensatz zwischen Petrinismus und Paulinismus) bewegt. Danach begreift man das vorliegende Resultat der Prüfung betreffs Veranlassung und Ziel des Briefes: derselbe, im Winter 58/9 zu Korinth von Paulus niedergeschrieben, ist veranlaßt durch die Verhältnisse der chr. Gemeinde in Rom und verfolgt den Zweck, die der Zahl nach zwar hauptsächlich aus Heidenchristen bestehende, aber von judenchristl. Einfluß durchaus beherrschte Gemeinde solchem Einfluß zu entziehen und für das paulinische Evangelium zu gewinnen (S. 68 und 69). Die Frage bezüglich der Integrität des Briefes wird dahin beantwortet, daß die Bedenken gegen Kap. 15 sich zum großen Teil erledigen lassen; Kap. 16 dagegen wird aufgegeben (V. 1—20 Empfehlungsschreiben für Phöbe nach Ephesus, nicht nach Rom). Ansprechend und durchaus sachlich sind wieder die Ausführungen über die Abfassungsverhältnisse des Philipperbriefes. Veranlassung, Zweck und Inhalt werden ganz gut dargelegt (S. 194 f.); als Abfassungsort Rom (nicht Cäsarea) erwiesen. Die Zerschneidung des Briefes in zwei Briefe (1—2 und 3—4) wird als unnatürlich dargethan, weil in Kap. 3 und 4 die Rede auf sehr wichtige Gegenstände kommt, besonders auch auf den Dank für die Liebesgabe, welchen der Brief, den Epaphroditos nach 2, 25 ff. überbringen soll, unmöglich unausgesprochen lassen konnte (S. 198). Der Spezialexegese verdankt Ref. manche Anregung. Nachahmung verdient der genaue Nachweis des Gedankenzusammenhangs und der strenge Anschluß an den Text bei der Übersetzung und Erklärung. Befremdlich fand es Ref., wenn der Autor des Kommentars bei solchem Verfahren Röm. 9, 5 (S. 145) nicht zu dem Resultat

Digitized by Google

gekommen iſt, daß die Doxologie ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός auf Chriſtus bezogen werden muß. Ein dogmatiſches Intereſſe liegt den Vertretern letzterer Auslegung ganz ferne. Denn auch der Römerbrief enthält gleich den übrigen Paulinen ſo unzweideutige Ausſprüche (man denke nur an die erſten Verſe des erſten Kap.) über die Präexiſtenz und volle Gottheit Jeſu Chriſti, daß man die angeführte Stelle nicht beizuziehen braucht. Allein die Sache liegt bei genauer Prüfung von 9, 5 ſo: wer nicht den Vorwurf einer dem grammatiſchen Bau des Verſes widerſtreitenden Ausdeutung riskieren will, muß ſich zu der Annahme der Beziehung des ὁ ὢν etc. auf Chriſtus verſtehen. Philipp. 2, 1 (S. 208) wird παράκλησις im Sinne von Ermahnung genommen, ſo daß die Worte bedeuten: wenn eine Ermahnung bei euch noch etwas wirkt, eine zu dem Kontext nicht ſtimmende Erklärung; denn nach dieſem will Paulus nicht etwa ſein Recht, den Philippern eine Ermahnung zu geben, darthun, ſondern die Pflicht derſelben erweiſen, die an ſie gerichtete Bitte zu erfüllen: als gute Chriſten ſollen ſie dem Apoſtel aufrichtige Tröſtung gewähren und dadurch das Maß ſeiner Freuden voll machen. In der Litteraturangabe zum Galaterbrief finden ſich die Namen Windiſchmann, Biſping, Schäfer; in der zum Römerbrief iſt nur Klee angeführt. Kenntnis und Benützung der ſehr wertvollen Arbeit von Reithmayer (Regensburg, Manz 1845) hätte dem H. Verf. keine Unehre gebracht.

Belſer.

Digitized by Google

4.

Encyklopädie und Methodologie der Theologie. Von Dr. H. **Kihn,** Prof. d. Th. in Würzburg, Freiburg, Herder 1892. XI, 573 S. 8.

Was uns hier geboten wird, ist die reife Frucht langjähriger Studien und eindringender Geistesarbeit. Das Werk umfaßt das Gesamtgebiet der Theologie, und der Verf. zeigt sich in allen Disziplinen, soweit zunächst deren encyklopädische Behandlung in Betracht kommt, in hohem Grad bewandert. Der ausgedehnte Stoff wird in zwei Teile zergliedert: formale und materiale Theologie. Der erste Teil begreift in sich 1) die idealen Fächer: die Theologie an sich und im Verhältnis zur Philosophie, die Geschichte der Theologie, die Methodologie oder theologische Unterrichtslehre; 2) die instrumentalen Fächer: Linguistische Kenntnisse, Methoden der Forschung oder Kritik und Hermeneutik, wobei je die Theorie entwickelt und ihre Anwendung auf die hl. Schrift gezeigt wird. Der zweite Teil gliedert sich ähnlich in zwei Abschnitte. Der erste umfaßt die historische Theologie, näherhin 1) die biblisch-historischen und 2) die kirchenhistorischen Fächer, die Kirchengeschichte und deren Hilfswissenschaften und Zweige. Der zweite Abschnitt handelt von der systematischen Theologie. Es kommen zur Darstellung 1) die theoretischen Fächer: Dogmatik und Moraltheologie, 2) die praktischen: Pastoraltheologie und Kirchenrecht. Ein ausführliches und sorgfältiges Namen- und Sachregister (S. 535—572) erleichtert den Gebrauch.

Bei einem derartigen Werke kann es naturgemäß

Digitized by Google

nicht an abweichenden Ansichten fehlen. Der Verf. verhehlt sich dieses selbst nicht und giebt seinem Bedenken in der Vorrede Ausdruck. Es macht sich hier nicht bloß die Verschiedenheit der Persönlichkeit geltend, sondern auch die Verschiedenheit des wissenschaftlichen Arbeitsgebietes. Ich kann nicht verschweigen, daß ich über mehrere Punkte anders denke. Am wenigsten bin ich mit der Definition der christlichen Archäologie als Gesamtdarstellung der christlichen Institute und Lebensformen von der Gründung der Kirche bis auf unsere Zeit S. 360 einverstanden, da sie eine zu starke contradictio in adiecto enthält. Die Disziplin kann ebenso wenig als die Patrologie über die Zeit des christlichen Altertums hinaus erstreckt werden. In der späteren Zeit wird sie durch die Geschichte der kirchlichen Verfassung, Sitte und dgl. abgelöst. Auch die Disposition ist nicht unanfechtbar. Ich muß aber auch sofort beifügen, daß ich in der Hauptsache mit dem Verf. in Übereinstimmung mich befinde, und bei der Natur der Differenzpunkte glaube ich auf dieselben nicht näher eingehen zu sollen. Es läßt sich hier nicht überall eine Einheit erzielen, und kleine Versehen, wie die Bemerkung über die Zeit des Origenes S. 34, die ausschließliche Herrschaft der griechischen Sprache in der Kirche S. 44 und dgl., werden dem Verf. selbst aufstoßen, wenn das Buch zum Behufe einer neuen Auflage, an der es nicht fehlen dürfte, einer Revision unterworfen wird.

Einen bedeutenden Raum nimmt die Litteratur ein, und da nicht bloß zu sammeln, sondern auch auszuscheiden war, so lag hier eine schwierige Aufgabe vor. Der Verf. hat sichtlich keine Mühe gescheut, um den

Digitized by Google

verschiedenen Ansprüchen, welche sich da einstellen, gerecht zu werden und auch in dieser Beziehung etwas Tüchtiges zu bieten. Man möchte nur wünschen, daß in dem Vorwort genauerer Aufschluß über die Grundsätze gegeben worden wäre, welche für die Aufnahme und Ausscheidung der Litteratur maßgebend waren. Übrigens verdient das Verfahren im allgemeinen Anerkennung, und im einzelnen wird der Verf. selbst bei weiterer Arbeit leicht das Bessere finden. Nur einige Bemerkungen seien in dieser Richtung hier angefügt. Von Kober sind S. 568 noch weitere kanonistische Monographien zu erwähnen, auch die Abhandlung über das Interdikt im Archiv f. kath. K.R. Bd. 21—32. Wenn S. 302 die Regesten Leos X verzeichnet werden, so waren auch die weiteren einschlägigen Publikationen der neueren Zeit aufzunehmen. Die Paläographie von Chassant S. 130 erlebte nach der 5. Auflage noch eine Reihe von weiteren. Die Schrift Linsenmayers über die Entwicklung der Fastendisziplin wird S. 448 unter den moraltheologischen Abhandlungen und 504 unter den Schriften über das katholische Kirchenjahr erwähnt. Sie wird besser den archäologischen Untersuchungen oder kirchenhistorischen Monographien eingereiht. Wie hier findet sich auch sonst noch manche mehrfache Anführung, wo eine einfache genügen konnte. Von Lightfoot waren S. 346 auch die Klemensbände oder die ganze Ausgabe der Apostolischen Väter zu erwähnen. Funk.

5.

1. Étude sur le **Liber Censuum** de l'Église romaine par **P. Fabre**. Paris, Thorin 1892. VII, 233 S. 8 (Bi-

Digitized by Google

bliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome Fasc. 62).

2. **Die päpſtlichen Kreuzzugsſteuern** des 13. Jahrhunderts. Ihre rechtliche Grundlage, politiſche Geſchichte und techniſche Verwaltung. Von Dr. **A. Gottlob**. Heiligenſtadt. Cordier 1892. XVI, 278 S. 8.

1. Bei der Menge von Gütern, welche der römiſchen Kirche frühzeitig zu teil wurden, machte ſich bald das Bedürfnis geltend, ihre Einkünfte aufzuzeichnen oder ein Polyptychon zu veranſtalten, wie man die Aufzeichnung ehedem nannte. Papſt Gelaſius entledigte ſich der Aufgabe mit ſolchem Erfolge, daß ſein Werk, durch Gregor d. Gr. nur wenig modifiziert, noch vier Jahrhunderte ſpäter im Gebrauche war. Als aber in den Stürmen des 10. u. 11. Jahrhunderts die alten Archive in Rom verſchwanden, mußten neue Aufzeichnungen gemacht werden. Die Sache wurde durch Gregor VII in Angriff genommen, und nach verſchiedenen Verſuchen erhielten die Aufzeichnungen 1192 in dem Liber Censuum des Cencius Savelli, Kämmerers Klemens' III und Cöleſtins III, ihre endgültige Geſtalt. Das Werk desſelben beſteht aus zwei Teilen, einem nach Kirchenprovinzen angelegten Regiſter mit den Namen der Schuldner der römiſchen Kirche und der Summa der pflichtmäßigen Leiſtungen, dem eigentlichen Liber Censuum, und einem Cartularium oder einer Sammlung von Urkunden für die Rechtsanſprüche des römiſchen Stuhles, Schenkungen, Teſtamente u. dgl., alſo gewiſſermaßen einem Codex diplomaticus dominii temporalis sanctae sedis. Die vorſtehende Studie gilt dem erſten Teil. In dem erſten Kapitel werden der Gegenſtand und die Quellen des

Digitized by Google

L.C. erörtert. Das zweite und umfangreichste Kapitel (S. 26—148) handelt von dem päpstlichen Zins, seinem Ursprung, den Kirchen und Klöstern, welche dem Apostelfürsten übergeben wurden, den bezüglichen Herrschaften und Fürstentümern sowie dem Petrespfennig. Die zwei letzten Kapitel beschäftigen sich mit der Erhebung des Zinses und mit den Hss. des L.C. Die Untersuchung ist eine vortreffliche Leistung. Der Verf. arbeitet auch an einer Ausgabe des L.C. Die erste Lieferung erschien 1888. Möge das Werk bald vollendet werden!

2. Es ist die erste zusammenhängende Arbeit über die Kreuzzugssteuern, die uns hier geboten wird. Die Schrift zerfällt, wie schon auf dem Titel angedeutet ist, in drei Teile. Der erste Abschnitt erörtert das päpstliche Recht der Kirchenbesteuerung. Im zweiten wird die politische Geschichte der Kirchenbesteuerungen während des 13. Jahrhunderts dargelegt, im dritten die Verwaltung der Steuern geschildert. Die Abhandlung beschränkt sich auf das 13. Jahrhundert. Die Erhebung von Steuern für die Kreuzzüge beginnt mit Innocenz III, mit der Forderung des Vierzigsten 1199—1200. Die innere Entwicklung der päpstlichen Kirchenbezehntung vollzieht sich andererseits im 13. Jahrhundert. Die spätere Zeit hat nichts Wesentliches mehr hinzugethan. Der Konflikt Bonifatius' VIII mit Philipp dem Schönen griff überdies entscheidend in die Angelegenheit ein, indem durch ihn die Alleinherrschaft der Kurie über die kirchliche Steuerkraft gebrochen und der Entwicklung des staatlichen Steuerwesens die Bahn eröffnet wurde.

Die Schrift ruht auf sehr ausgedehnten Studien, das Material war aus zahlreichen Publikationen zu

Digitized by Google

sammeln; die Behandlung des Gegenstandes ist sachgemäß. Die Zitate dürften aber teilweise genauer oder vollständiger sein. Nicht selten fehlt insbesondere das Datum der benützten Schriften, und man vermißt dieses um so mehr, wenn es sich um weniger bekannte Werke handelt. Der Name Thomassini (st. Thomassin) S. XII wird wohl auf einem Druckfehler beruhen. Auch in sachlicher Beziehung wird eine genaue Prüfung da und dort zu einer Berichtigung führen. Bei den S. 26 angeführten Schreiben Innocenz' III war nicht bloß auf die Regesten Potthasts, sondern auf den ganzen Wortlaut zurückzugehen. Immerhin ist aber die Arbeit als die erste auf dem betreffenden Gebiete mit Dank anzunehmen.

Funk.

6.

1. **Papst Benedikt XI.** Eine Monographie von **Paul Funke.** Münster, Schöningh 1891. VIII, 151 S.
2. **Wolfenbüttler Fragmente.** Analekten zur Kirchengeschichte des Mittelalters aus Wolfenbüttler Handschriften. Von **M. Sdralek.** Ebd. 1891. X, 191 S.
3. **Amalar von Metz.** Sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur theologischen Litteraturgeschichte und zur Geschichte der lateinischen Liturgie im Mittelalter. Von **R. Mönchemeier.** Ebd. 1893 XII, 266 S.
4. **Litteras a Truchsesso ad Hosium** annis 1560 et 1561 datas ex codice Augustano primum edidit atque annotationibus illustravit et prooemio indiceque exornavit **Antonius Weber.** Ratisbonae Institutum librarium pridem G. J. Manz 1892. VI 123 S.

1. Eine sehr wertvolle Publikation hat in den Kirchen-

Digitized by Google

geschichtlichen Studien von Knöpfler, Schrörs und Sdralek ihren Anfang genommen, deren ersten Band die Schriften Nro. 1—3 bilden. Das erste Heft enthält eine Monographie Benedikts XI. Veranlassung dazu bot zunächst die Veröffentlichung des Registers des genannten Papstes. Ist die Regierung desselben von äußerst kurzer Dauer, so verdient sie wegen der vorausgehenden und nachfolgenden Pontifikate um so mehr Beachtung. Funke hat es gut verstanden, dieselbe ganz in das Bild der damaligen Zeit hineinzustellen und diejenige Bedeutung zuzumessen, welche ihr gebührt. Daher dürfte es auch demselben gelungen sein, über manche schwierigere und dunklere Verhältnisse des kirchlichen und staatlichen Lebens helleres Licht verbreitet zu haben. Bei diesem Sachverhalte konnte es nicht ausbleiben, daß wichtigere Ereignisse der etwas früheren und spätern Zeit oft eine weitergehende Berücksichtigung finden mußten. Dabei wurde aber immerhin dem eigentlichen Gegenstande des Vorwurfes eine in jeder Hinsicht erschöpfende Behandlung zu teil. Ruhige und sachgemäße Darstellung der bedeutendsten Fragen der höhern Politik jener Zeit zeichnen dieselbe in hohem Grade aus. Verf. suchte überall mit Geschick in die innersten Pläne der maßgebendsten Persönlichkeiten einzudringen und die leitenden Beweggründe ihres Handelns aufzudecken. Nebenhergehende kritische Einzelfragen, welche zur Feststellung des geschichtlichen Thatbestandes erörtert werden müssen, finden gleichfalls an den betreffenden Stellen ebenso einläßliche als befriedigende Lösung.

Am meisten nahm den Verf. die Darstellung des Verhältnisses Benedikts XI zu Frankreich in Anspruch.

Digitized by Google

Dies entspricht ganz dem Gange der Ereignisse. Es war auch die Würdigung desselben weitaus der schwierigste Teil der Abhandlung, wie wohl noch lange diese Frage für die geschichtliche Darstellung ihre eigenen Schwierigkeiten behalten wird. Funke sucht Philipps des Schönen Vorgehen gegen Bonifatius VIII einigermaßen zu rechtfertigen bez. zu entschuldigen, um das vielfache Einlenken Benedikts XI in der französischen Kirchenpolitik erklärlich scheinen zu lassen. Der Versuch hat Vieles für sich. Doch dürfte F. in der Verteidigung Philipps des Schönen etwas zu weit gegangen sein.

2. Wenn auf irgend einem Gebiete der neueren wissenschaftlichen Forschung die Forderung der Arbeitsteilung ihre vollkommene Berechtigung hat, so trifft diese bei kirchengeschichtlichen Studien in erhöhtem Maße zu. Es war daher ein glücklicher Griff, auf eine vollständige Darstellung eines Stoffes aus der Kirchengeschichte sofort die Veröffentlichung eines enger begrenzten Quellenmaterials folgen zu lassen. Denn der Geschichtschreiber bedarf desselben wie der Steinmetze des rohen Gesteins. Um so dankbarer wird er dasselbe aus erster Hand empfangen, je sorgfältiger die Zubereitung ist, in der es zur feineren und letzten Bearbeitung geboten wird.

Ist auch in dieser Hinsicht der aus vorliegender Arbeit sich ergebende Gewinn an und für sich genommen nicht gar ein allzu reichlicher, so wird man die Mühe des Herausgebers immerhin hoch anschlagen müssen, der die Schätze einer alten Bibliothek hinsichtlich ihrer kirchengeschichtlichen Quellmaterien durchforschte. Er hat dadurch künftigen Forschern auf diesem Gebiete in doppelter Weise vorgearbeitet. Einmal hat er alle einschlägigen Samm-

Digitized by Google

lungen, welche dieselbe enthält, ein für allemal ans Tageslicht gestellt und sie durch genaue Beschreibung und Angabe des Inhalts kenntlich gemacht. Es gilt dies namentlich hinsichtlich der kirchenrechtlichen Stoffsammlungen, welchen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist. Verfasser ging in seinem Streben sogar weiter als der Rahmen der selbstgewählten Arbeit erforderte. Manche Fragen der höhern Kritik erhielten durch ihn eine andere Beleuchtung, wenn nicht eine endgültige Lösung.

Sodann ist es Sdralek doch gelungen, einige bisher unbekannte Kleinodien zum Vorscheine zu bringen. Referent möchte sich auf die Hervorhebung der zwei bedeutsamsten beschränken. Es sind theologische Streitschriften, welche ihre Veranlassung dem Investiturstreite verdanken und nicht bloß für diesen, sondern auch für die Dogmengeschichte überhaupt von ziemlicher Bedeutung sein dürften. Die Veröffentlichung derselben in „den Wolfenbüttler Fragmenten" ist um so wertvoller als dieselbe, wie Herausgeber richtig ahnte, in den inzwischen erschienenen »Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII Tom. I et II Hannoverae 1891 und 1892« wirklich unterblieb. Indes enthalten die genannten Quellenschriften des Investiturstreites zwei andere Schriftstücke, welche als die Kehrseite der in den Wolfenbüttler Fragmenten enthaltenen betrachtet werden könnten. Der epistola de vitanda missa sacerdotum uxoratorum unserer Sammlung S. 148—162 dürfte dort II 437—448 die epistola cuiusdam adversus laicorum in presbyteros coniugatos contumeliam entsprechen. Das gleiche Verhältnis dürfte zwischen der quaestio de

Digitized by Google

sacramentis haereticorum in der diesseitigen S. 162—174 und dem libellus de sacramentis excommunicatorum in der jenseitigen Sammlung II 89—94 stattfinden. Eine nähere Vergleichung und genauere Darlegung des theologischen Inhalts der beiderseitigen Schriftstücke wäre schon aus dem Grunde sehr lehrreich, weil sie grundsätzlich Richtiges und Falsches aus zwei im augenblicklichen Kampfe gegen einander aufgerichteten Lagern nicht bloß zur Würdigung jenes großen kirchenpolitischen Streites, sondern auch der Anfänge der scholastischen Theologie wie in einem Spiegelbilde uns vor die Augen stellte. Die Publikation verdient alle Beachtung. Zisterer.

3. Unter den Liturgikern des 9. Jahrhunderts nimmt Amalar von Metz die erste Stelle ein. Seine Werke sind das Beste, was die damalige Zeit hervorgebracht. Sie übten auch auf die folgenden Jahrhunderte einen nachhaltigen Einfluß, indem sie diesen vielfache Anregung und Belehrung boten. Der Autor verdiente daher, zum Gegenstand einer monographischen Darstellung gewählt zu werden. Die Aufgabe war nicht gar leicht. Sowohl die Darstellung des Lebens Amalars als die Behandlung der Liturgie seiner Zeit bot eigentümliche Schwierigkeiten dar. Dieselben wurden jedoch in der vorliegenden Schrift, die der Anregung Hrn. Sdraleks ihre Entstehung verdankt, im ganzen glücklich überwunden. Bei einigen Punkten wäre zwar noch ein weiteres Eindringen angezeigt gewesen. So hätte man eine kurze Bemerkung darüber wünschen können, wann und wo die Ausdehnung des Osterfastens von 36 auf 40 Tage stattfand, die nicht gar lange vor Amalar vor sich ging. Das Verfahren des Verf. erklärt sich

Digitized by Google

indeſſen aus ſeiner Aufgabe. Es galt in erſter Linie, die Praxis darzuſtellen, wie ſie uns in den Schriften Amalars entgegentritt, und den Einfluß letzterer auf die liturgiſche Litteratur der Folgezeit zu unterſuchen. Im 4. Teil werden einige bisher ungedruckte, die Geſchichte der Liturgie im MA. betreffende Schriftſtücke mitgeteilt. Das erſte und bedeutendſte iſt eine Streitſchrift gegen Amalar, die in der Überſchrift der Hſ. von St. Gallen, welche ſie enthält, dem Papſt Martin I zugeſchrieben, vom Verf. aber als eine Arbeit des Florus von Lyon erkannt wird. Ein Nachtrag bietet eine Auseinanderſetzung mit der während des Druckes in der Revue Benedictine erſchienenen Abhandlung La question des deux Amalaires, in welcher P. Morin den Verſuch macht, den Metzer Liturgiker A. als identiſch mit dem Erzbiſchof A. von Trier nachzuweiſen. Der Verf. entſcheidet ſich, wie er das ſchon S. 3 f. gegenüber den früheren Vertretern der Anſicht gethan, mit triftigen Gründen gegen die Theſe. Funk.

4. Unter den erzählenden Quellen nehmen ohne Zweifel die Briefe den oberſten Rang ein. Dieſelben laſſen, namentlich wenn ſie an die vertrauteſten Freunde gerichtet ſind, die tiefſten Einblicke thun in das Herz des Verfaſſers ſelbſt. Sie ſind ſomit am beſten geeignet, die Perſönlichkeit des Schreibenden nach ihrer ganzen Denk- und Handlungsweiſe zu kennzeichnen wie ſie auch vielfach über die des Adreſſaten die beachtenswerteſten Aufſchlüſſe geben können. Ebenſo wird durch dieſelben unſere allgemeine Erkenntnis jenes Teils der Zeitgeſchichte, über welchen ſie ſich verbreiten, nicht unbedeutend gefördert.

So iſt es die kurze Spanne Zeit von zwei Jahren

Digitized by Google

(1560 und 1561), welche der Briefwechsel des Truchsessen Kardinals Otto von Augsburg an den Bischof und nachmaligen Kardinal Hosius von Ermland umfaßt, und doch verdanken wir demselben manche genauere Kenntnis über jene kritischen Jahre, welche der letzten Tagung des Konzils von Trient vorangingen. Wir erhalten dieselbe zudem von einem Manne, der über alle Vorgänge in Kirche und Staat am zuverlässigsten unterrichtet war, da er sich damals am Sitze der Kurie selbst aufhielt, während der Adressat dessen vertrautester Freund vielfach mit Gesandtschaften an den kaiserlichen Hof zu Wien beauftragt wurde. Die eifrigen Bemühungen des Papstes Pius IV um das Zustandekommen des Konzils, die dazu im Gegensatz stehende schwankende Haltung des Königs Max, welche damals schon ein gewisses Mißtrauen gegen jenen Regenten in kirchlichen Kreisen einflößte und den Truchsessen zu lauten Klagen über die Lässigkeit namentlich von Seite der Fürsten veranlaßte, denen „er das beschämende Beispiel der Vorfahren vorhielt, welche mit geringeren Mitteln mit dem so scharfen Schwert der Konzilien die Köpfe der Häresieen zerschmettert hätten", werden von einem unmittelbaren Zeugen dem Leser so lebhaft vor Augen geführt. Daneben finden aber auch die unermüdlichen Bestrebungen für die katholische Sache eines Philipp II von Spanien und Albrecht V von Bayern rühmende Anerkennung. Dr. Zisterer.

7.

1. **Theologische Abhandlungen** Karl von **Weizsäcker** zu seinem 70. Geburtstag 11. Dezember 1892 gewidmet. Freiburg, Mohr 1892. 352 S. gr. 8.

Digitized by Google

2. **Forschungen** zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Litteratur hg. von **Th. Zahn.** V. Teil. Erlangen und Leipzig, Deichert 1893. 437 S. gr. 8.
3. Studien zur **Hippolytfrage** von Lic. Dr. **G. Ficker.** Leipzig, Barth 1893. 115 S. 8.

1. Zehn Abhandlungen werden hier geboten. 1. A. Harnack erörtert S. 3—36 die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvakanz im J. 250. 2. E. Schürer sucht nachzuweisen, daß die Prophetin Isabel in Thyatira Offenb. 2, 20 die Sambethe ist, bezw. eine in dem Heiligtum der Sambethe weissagende Frau. 3. H. J. Holtzmann giebt S. 61—110 eine übersichtliche und zusammenfassende Darstellung der Katechese der alten Kirche. 4. H. von Soden behandelt das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte. 5. Th. Häring stellt S. 173—200 Gedankengang und Grundgedanken des ersten Johannesbriefs fest. 6. H. Usener handelt von der Übertragung des Ausdruckes Perle, mit dem Matth. 13, 45 f. das Himmelreich bezeichnet ist, auf den Heiland. 7. A. Jülicher bespricht S. 217—250 die Abendmahlsfeier der ältesten Kirche und gelangt dabei in der Frage nach Verwendung des Wassers zu einem der Harnack'schen Auffassung entgegengesetzten Resultat. 8. E. Grafe untersucht das Verhältnis der pauliniſchen Schriften zur Weisheit Salomos mit dem Ergebnis, daß es mindestens höchst wahrscheinlich sei, daß Paulus jene Schrift gekannt und gelesen habe. 9. K. Müller handelt S. 289—320 von dem Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts, indem es jetzt u. a. üblich wird, die Absolution regelmäßig, nicht mehr wie schon früher

Digitized by Google

bei der Buße auf dem Todbett, sofort nach der Beichte zu erteilen, nicht erst nach der Genugthuung. 10. G. Heinrici erörtert das Verhältnis der urchristlichen Überlieferung zum Neuen Testament, näherhin das Wesen der Überlieferung, den litterarischen Charakter des N. T., die patristischen Nachrichten über die Anfänge der christlichen Litteratur, die Selbstbeurteilung der neutestamentlichen Schriftsteller.

Diese Inhaltsanzeige dürfte genügen, um die Aufmerksamkeit auf die Schrift zu lenken, und ich sehe mich um so mehr zu dieser Beschränkung veranlaßt, als einige der Abhandlungen dem Bereiche meiner Studien ferne liegen. Doch mögen wenigstens ein paar Bemerkungen beigefügt werden. Die Vorstellung, daß die tapferen Christen dem Himmel ein Schauspiel bieten, geht nicht bloß auf Minucius Felix zurück (S. 10), sondern auf I Kor. 4, 9. S. 89 läßt mich Holtzmann in den Apostolischen Konstitutionen VIII, 5. 12 eine Klasseneinteilung des Katechumenen finden. Ich sage aber in meiner Untersuchung Qu.Schr. 1883 S. 61 deutlich genug das Gegenteil, und H. hätte mich um so weniger mißverstehen sollen, als er S. 86 ja selbst bemerkt, daß ich die Klasseneinteilung überhaupt für das Altertum in Abrede ziehe, da die Taufkandidaten überall, wo ihr Verhältnis zu den Katechumenen berührt wird, von diesen unterschieden, bezw. ihnen entgegengesetzt werden. Und daß diese Auffassung nicht ganz unbegründet ist, giebt auch H. S. 91 zu verstehen. Er spricht sich freilich nur problematisch aus. Die Sache darf aber als sicher gelten, da sie an einer Reihe von patristischen Stellen mit aller Bestimmtheit entgegentritt und kein einziges Zeugnis

Digitized by Google

vorliegt, bisher wenigstens keines nachgewiesen wurde, das für die andere Auffassung sprechen würde. H. führt S. 90 als Zeugen des Sprachgebrauches aus späterer Zeit Isidor von Sevilla De offic. eccles. II, 22 sowie die vielleicht um 500 verfaßte Epistula Johannis diaconi ad Senarium c. 4 an. Es können noch beigefügt werden Rabanus Maurus De instit. cler. I, 26, wo die Taufkandidaten genannt werden secundus gradus post catechumenos, während c. 32 allerdings alle Nichtgetauften unter dem Begriff der Katechumenen zusammengefaßt werden, und die um 700 geschriebene unter dem Namen des Hieronymus umlaufende Epistula XII, bezw. Opusculum de septem ordinibus ecclesiae, wo nach Aufführung der Katechumenen fortgefahren wird: secundus competentium locus est; . . tertius baptizatorum ordo est (Migne PL 30, 161).

2. Die zweite Schrift enthält in ihrem ersten Teil vier Abhandlungen von Zahn. Zuerst wird die Chronologie des Montanismus untersucht. Der Verf. tritt bezüglich des Auftretens des Montanus für die Überlieferung des Epiphanius H. 48, 1 ein, und die Gründe, die er für die Richtigkeit derselben vorbringt, werden zu würdigen sein, wenn man sie auch nicht als ganz durchschlagend anerkennen mag. Der Tod Maximillas, der letzten Prophetin der Sekte, um noch das hervorzuheben, wird auf 179 angesetzt. Die zweite Abhandlung bezieht sich auf Avercius Marcellus von Hieropolis, bezw. seine berühmte Grabschrift, und sie steht mit der ersten insofern in Zusammenhang, als der Avercius der Inschrift allem nach identisch ist mit dem Avercius Marcellus, dem der antimontanistische Anonymus bei Euse-

Digitized by Google

bius V, 16 im J. 192 oder 193 ſein Werk widmete. In der dritten wird dargethan, daß der lateiniſche Name Apollinaris griechiſch gewöhnlich Ἀπολινάριος geſchrieben wurde, nicht Ἀπολλινάριος. Die vierte erörtert einige armeniſche Verzeichniſſe kanoniſcher und apokrypher Bücher. Der dritte, von Sarcavag vorgefundene Katalog wird S. 157 500—550 angeſetzt. M. E. nötigen die armeniſchen Schriften, die den Schriften des N. T. angereiht ſind und alle dem Ende des 5. Jahrhunderts angehören, und ebenſo die Schriften des Dionyſius Areopagita, die um 500 entſtanden, etwas weiter herabzugehen. Die Zeit des Dionyſius ſcheint Zahn freilich ſelbſt früher anzuſetzen. — Der zweite und größere Teil (S. 157—437) iſt Ariſtides von Athen gewidmet. Die Apologie wird durch R. Seeberg unterſucht und wiederhergeſtellt. Zahn handelt in einer Beigabe (S. 445 ff.) von der Homilie und dem apologetiſchen Sendſchreiben, die, das zweite fragmentariſch, durch eine armeniſche Überſetzung unter dem Namen des Ariſtides bekannt ſind und die beide mit beachtenswerten Gründen als echt erwieſen werden. Die Apologie erſchien deutſch in der Qu.Schr. 1892 S. 531—557. Es wurde damals auch eine Unterſuchung über die Schrift in Ausſicht geſtellt. Durch die vorliegende Arbeit iſt die Aufgabe zu einem beträchtlichen Teil gelöst. Die Auffaſſung Seebergs wird wenigſtens in den Hauptpunkten ſich bewähren. Ich ſtimme namentlich der Würdigung der drei Texteszeugen bei. „S (der ſyriſche Text) iſt eine ſehr alte, treue, wiewohl mit Irrungen ſowie einigen wenigen Korrekturen behaftete Überſetzung der Apologie des Ariſtides. G (der in der Legende von Barlaam und Joaſaph, Migne PG

Digitized by Google

96, 837—1240, enthaltene griechische Text) ist eine freie Bearbeitung des Werkes, in welcher eine Anzahl von Fragmenten wörtlich aufbewahrt ist, und die sich im Wortschatz auch bei freier Gestaltung gern an Aristides anschloß. A (das armenische Fragment) ist eine frei gestaltende Übersetzung eines mit der Vorlage von S wesentlich identischen, aber wahrscheinlich selbst schon interpolierten griechischen Textes" (S. 208 f.). Als Adressat wird Antoninus Pius angenommen, und an der Auktorität des Syrers wird man in dieser Frage schwerlich vorbeikommen. Die Schrift wird näherhin in die Anfangszeit dieses Kaisers verlegt, und der Ansatz dürfte richtig sein, wenn auch die beigebrachten Gründe nicht in allweg sich behaupten werden. Die meisten Vorbehalte habe ich in der Quellenuntersuchung zu machen. Doch will ich jetzt auf den Abschnitt nicht näher eingehen. Einstweilen sei die gründliche Untersuchung der Beachtung empfohlen. Beizufügen ist nur noch, daß Seeberg der Arbeit bereits eine weitere Publikation folgen ließ: „Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben 1894"; eine kurz gefaßte Ausgabe der gesamten Hinterlassenschaft des A., die einerseits dem größeren theologischen Publikum das bisher bekannte Material bieten, andererseits für Seminarübungen der Studierenden dienen will.

3. Die nach Auffindung der Philosophumenen hauptsächlich durch Döllinger festgestellte und verbreitetste Anschauung über Hippolyt wurde in neuester Zeit von zwei hervorragenden Gelehrten, de Rossi und Lightfoot, von jedem in verschiedener Weise, bestritten. In den vor-

Digitized by Google

liegenden scharfsinnigen Studien wird sie mit neuen Beweismitteln verteidigt. Es wurde bereits durch Weyman in den Commentationes Wölfflinianae 1891 nachgewiesen, daß Prudentius Klemens die Tragödien Senecas las. Der Beweis wird hier mit Bezug auf das Peristephanon XI oder das Martyrium Hippolyts und die Phädra Senecas verstärkt und zugleich für das Martyrium die aus der Abhängigkeit sich ergebende Folgerung gezogen. Das Gedicht des Prudentius darf nur eine untergeordnete Bedeutung für die Geschichte des Lebens Hippolyts in Anspruch nehmen. Nur insoweit verdient es Glauben, als es auf die damasianische Inschrift zurückgeht (S. 61). Von dieser selbst wird dargethan, daß man durch kein Wort gezwungen wird, unter dem Martyrium etwas anderes zu verstehen als die Verbannung nach Sardinien, von der wir durch den Liberianischen Katalog sichere Kunde besitzen (S. 43). Endlich wird gegen Lightfoot festgestellt, daß es nach den Philosophumenen zwischen Hippolyt und Kallistus nicht bloß zum Streit, sondern zu einem wirklichen und vollen Bruch kam, daß Hippolyt Gegenbischof in Rom war, und daß uns Photius kein Recht giebt, in ihm eine Art episcopus in partibus für Portus zu erblicken. Bei der Dürftigkeit und Beschaffenheit unseres Quellenmaterials mögen da noch manche Zweifel zurückbleiben. Sicher hat die Auffassung im ganzen den Vorzug vor jeder anderen.

Funk.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Zur **Dionysiusfrage**. Zu der 1892 S. 523 erwähnten Erklärung der Stelle De divinis nominibus III. 2: *ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνελήλυθαμεν*, ist inzwischen durch H. Gelzer in den Jahrbüchern für prot. Th. 1893 S. 457—459 ein neuer Versuch gekommen. In demselben wird zwar betont, daß die Lesart *σῶμα* nach dem Stand der Hss. nicht anzutasten, also nicht mit Hipler *σῆμα* zu setzen sei. Die Stelle solle aber auf eine Weise zu erklären sein, die inhaltlich mit der Deutung Hiplers zusammenfalle. Die Worte sollen einfach besagen: wir kamen zusammen, um Golgatha, den *τόπος κρανίου* zu schauen. Nach einer alten Überlieferung habe die Schädelstätte den Namen davon, weil daselbst der Schädel des Protoplasten gefunden und sein Leib bestattet worden sei. An demselben Ort sei dann das Kreuz errichtet worden und habe der zweite Adam gelitten. *Ζωαρχικός*, „von dem das Leben ausgeht", sonst ein Beiwort Christi, könne von Adams Leib gebraucht werden, wie in ähnlicher Übertragung das Kreuzesholz offiziell *ζωοποιὸν ξύλον*, der Fels, auf dem das Kreuz errichtet, *ζωοποιὸς πέτρα*, die durchstochene Seite *θεαρχικὴ πλευρὰ* heißt. Vielleicht sei aber *ζωαρχικὸς* wirklich von Adams Leib zu verstehen. Wie von dem zweiten Adam das ewige, so geht von dem ersten das irdische Leben aus, daher bei den Vätern *Ἀδὰμ γενάρχης* u. dgl. *Θεοδόχος* könne die Stätte der Kreuzigung so gut heißen, als Bethlehem, die Stätte der Geburt. Indessen die bei Epiphanius H. 46 c. 5 aufbewahrte Legende erzähle, daß Christi Blut auf Adams Gebeine hinabgeflossen sei; das *σῶμα* sei also *θεοδόχον* im wörtlichsten Sinne. Ein solcher Erklärungsversuch sei ganz im Geiste des absichtlich verschleiernden Dionysius, und es sei anzunehmen, daß diesem hier wirklich die alte Sage von Adams Bestattung an der Sterbestätte des zweiten Adams vorgeschwebt habe. Er drücke die Angabe, daß er und seine Freunde vor dem lebenspendenden Kreuzesstamme ihre Andacht verrichtet haben, in einer geheimnisvollen, nur dem eingeweihten Jünger der mystischen Theologie verständlichen Weise aus. Darum haben ihn bereits seine ältesten Interpreten mißverstanden. — M. E. liegt

Digitized by Google

das Mißverständnis auf Seite der Neueren. Die Erklärung ist doch zu erkünstelt, um richtig sein zu können. Da verdient die alte Deutung auf die *Κοίμησις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου* entschieden den Vorzug. Der Anstoß, der an ihr genommen wird, beruht nur auf der falschen Voraussetzung, Dionysius wolle kein Zeitgenosse der Apostel sein, seine Schriften seien keine Pseudepigrapha. Hier setze man daher ein. Das andere ist von untergeordneter Bedeutung.

Die **Hymnen des hl. Ambrosius.** Die beste Untersuchung über diesen Gegenstand lieferte in der neueren Zeit Biraghi: Inni sinceri e carmi di Sant Ambrogio, Mailand 1862. Die Schrift blieb aber diesseits der Alpen ziemlich unbeachtet. Es ist daher ein verdienstliches Unternehmen des Hymnologen Dreves, daß er die Aufmerksamkeit auf sie lenkte und zugleich eine Prüfung derselben veranstaltete. Die Abhandlung führt den Titel: Aurelius Ambrosius, „der Vater des Kirchengesangs", eine hymnologische Studie 1893, und bildet das 58. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach. Biraghi stellte drei kritische Kanones auf, um die echten Hymnen von den unechten zu unterscheiden: 1) die Übereinstimmung des Hymnus mit der Denk- und Schreibweise des Ambrosius; 2) den alten Gebrauch desselben in der mailändischen Kirche; 3) das Zeugnis zeitlich nahestehender Schriftsteller, und auf dieser Grundlage erkannte er 18 Hymnen als ambrosianisch, während die Mauriner nur zwölf für echt hielten, Ebert sogar nur die vier von Augustin bezeugten als sicher echt gelten lassen wollte. Dreves stimmt in der Hauptsache bei. Näherhin ist seine Ansicht: 14 Hymnen seien mit moralischer Gewißheit als von Ambrosius herrührend anzusehen, drei, diejenigen, welche im römischen Brevier bei der Terz. Sext und Non stehen, mit größerer, einer, Jesu corona virginum, mit geringerer Wahrscheinlichkeit. M. E. dürften noch einige weitere Vorbehalte zu machen sein. Doch besteht immerhin kein eigentlicher Grund, die fraglichen 14 Hymnen zurückzuweisen, wenn man auch von der Echtheit einiger sich nicht so völlig überzeugt findet. Im zweiten Teil der Schrift wird die Singweise der Hymnen festgestellt. Ein Anhang bietet den Text derselben nach Biraghi mit den Melodien.

Zu den **Legenden des hl. Theodosius,** 1890 von Usener herausgegeben, veröffentlicht K. Krumbacher in den S.B. der philos.-philolog.-historischen Klasse des k. bayer. Akademie d. W. 1892 S. 219—376 sehr beachtenswerte Studien. Kannte der Bonner Gelehrte für seine Herausgabe nur eine Hs., den Cod. Laurent.

Digitized by Google

XI, 9, so werden jetzt sechs, bezw. sieben weitere Hss. nachgewiesen und die meisten zugleich näher erörtert. Dazu kommt eine gelehrte Untersuchung über die griechischen Heiligenleben überhaupt und die Grundsätze, welche in sprachlicher Beziehung bei einer Edition zu befolgen sind; ferner Ausführungen über die poetischen Bearbeitungen der Theodosiuslegende, über die Totenfeiertage und das Weckholz; endlich eine Reihe von Randglossen zu den Anmerkungen Useners. Die Abhandlung ist allen, welche sich mit der Geschichte der Heiligen in der griechischen Kirche und der späteren byzantinischen Litteratur überhaupt befassen, angelegentlich zu empfehlen.

Der Augustiner **Usingen**, oder Bartholomäus Arnoldi von Usingen, wie sein vollständiger Name lautet, nimmt unter den Verteidigern der Kirche im 16. Jahrhundert eine nicht unansehnliche Stelle ein. Professor in Erfurt, wurde er Luthers Lehrer. Um 1512 trat er in den Augustinerorden ein, schloß sich aber nicht an die Bewegung an, welche den größten Teil des Ordens ergriff, als Luther seinen Kampf gegen die Kirche begann, sondern blieb dieser treu. Als Erfurt ihm keine sichere Stätte mehr bot, siedelte er, wahrscheinlich 1525, nach Würzburg über, wo er 1532 starb. Auf dem Reichstag von Augsburg 1530 zählte er zu den Theologen, welche mit Widerlegung der Confessio Augustana beauftragt wurden. In den Straßburger Theologischen Studien I, 3 (1893) ist ihm von N. Paulus ein schönes biographisches Denkmal gesetzt.

Matthias Döring. Im J. 1891 S. 701 wurde die Untersuchung von Dr. P. Albert über die Confutatio primatus papae (Histor. Jahrbuch 1890) zur Anzeige gebracht. Dieselbe bildete den letzten Teil einer zur Erlangung des Doktorgrades bei der Universität München eingereichten Dissertation. Der erste Teil, umfassend den äußeren Lebensgang und die theologische Lehr- und Amtsthätigkeit Dörings, war schon 1889 als Manuskript gedruckt worden. Im J. 1892 erschien endlich in der Süddeutschen Verlagsbuchhandlung (D. Ochs) in Stuttgart die ganze Arbeit unter dem Titel: M. Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts. Die Schrift verdient ebenso wegen ihres Gegenstandes als der im ganzen gelungenen Ausführung Beachtung. Zu bemerken ist, daß die die Observanz bei den Franziskanern anerkennende Bulle des Konzils von Konstanz dem J. 1415 angehört, nicht dem J. 1416, wie S. 51 und 57 geschrieben wird.

Die **Designation der Nachfolger durch die Päpste** behandelt K. Holder in einer von der philosophischen Fakultät in Freiburg

Digitized by Google

(Schweiz) genehmigten Inauguraldissertation 1892. Es werden alle Fälle untersucht, in welchen die Päpste einen Nachfolger designierten oder empfahlen, bezw. dies gethan zu haben scheinen. Der Gegenstand wurde bisher nie im Zusammenhang erörtert. Die Dissertation füllt insofern eine kleine Lücke in der Litteratur aus. Die Untersuchung wird im ganzen mit Umsicht geführt. Bei der Art und Weise, wie die Quellenberichte lauten, wird man da und dort verschiedener Ansicht sein. So kann ich der Ausführung S. 16 nicht beistimmen, die Designation in den bezüglichen Fällen wenigstens nicht für sicher halten. Die Ausdrucksweise des Eusebius mag allerdings den Gedanken an eine Designation nahelegen. Aber sie nötigt nicht, eine solche anzunehmen; Eusebius hatte über die Art und Weise der Bestellung der ersten Päpste schwerlich eine Überlieferung, und da die Designation im ganzen eine Ausnahme ist, dürfen wir seine Worte nicht zu rasch in diesem Sinne deuten. Ähnlich wie Eusebius drückt sich in einigen Fällen Otto von Freising aus, und doch zieht der Verf. S. 64 f. nicht den gleichen Schluß. Die Worte des Eusebius VII, 2: *τελευτῶν μεταδίδωσι τὸν κλῆρον*, besagen nicht, daß die Übergabe des Amtes bei Lebzeiten geschehen sei. Das *τελευτῶν* weist vielmehr auf das Gegenteil hin. Im 5. Kapitel der Schrift wird die kirchenrechtliche Tragweite der Designation besprochen. Die Auffassung verdient Beachtung. Sie ergiebt sich aus dem Gang der Geschichte. Es fehlte und fehlt zwar nicht an Versuchen, den Päpsten in dieser Beziehung eine schrankenlose Gewalt zuzusprechen. Dieselben sind aber mehr eine aprioristische Konstruktion als eine Erklärung auf Grund der Thatsachen. Wer es versteht, aus der Geschichte zu lernen, wird sich nicht mit ihnen befreunden.

Fragmente aus Formelbüchern, gewonnen, indem die Bruchstücke von Pergamenthandschriften aus alten Hss., Inkunabeln oder Büchern losgelöst wurden, bietet Codex lat. 29095 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek. Dieselben erfahren in den SB. der philos.-philol. und historischen Klasse der k. bayer. Akad. d. Wiss. 1892 S. 443—536 durch H. Simonsfeld eine gründliche Untersuchung. Die bemerkenswertesten Stücke werden S. 499—536 zum Abdruck gebracht, darunter mehrere Papstbriefe. Funk.

Über das Verhältnis der **Naturphilosophie des h. Bonaventura** zu der des h. Augustinus hat Prof. Dr. Krause, welcher schon früher die Lehre des h. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus

Digitized by Google

(1888) übersichtlich dargestellt hat, ein Programm geschrieben (S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse. Brunsbergae 1893. Siltmann). Er handelt in demselben de rationibus seminalibus, de generatione aequivoca, de materia. Sowohl die Übereinstimmung zwischen beiden Heiligen als auch die Abweichungen von den aristotelisch-thomistischen Ansichten sind kurz und treffend nachgewiesen. Es unterliegt ja keinem Zweifel und ist auch neuerdings von katholischer Seite wiederholt hervorgehoben worden, daß der abstrakte Begriff einer passiven Materie nicht bloß schwer faßbar, sondern auch für die heutige Naturwissenschaft beinahe unbrauchbar ist. Die eductio formae wird beim augustinisch-skotistischen Begriff der Materie eher begreiflich und die Wechselwirkung in der Natur erklärlich. Es ist immer gut, wieder darauf hinzuweisen, wenn auch der schroffe Parteistandpunkt in der Philosophie viele bestimmt, jede gegenteilige Meinung von vornherein abzuweisen. Zu der S. 4 über Augustinus erwähnten Litteratur wäre Storz, Philosophie des h. Augustinus, und Kühne, Naturphilosophie desselben, hinzuzufügen. Es hätte sich wohl auch empfohlen, Alexander v. Hales, den Lehrer Bonaventura's, etwas zu berücksichtigen, da hier häufig die Vermittlung Augustinischer Gedanken zu erkennen ist.

Auf das Programm: **„Zu Vergils Vorstellungen vom Jenseits"** von Prof. Dr. Schermann in Ravensburg wollen wir auch an dieser Stelle aufmerksam machen, weil es auch für die biblische Eschatologie von Bedeutung ist. Es ist wohl längst bekannt, daß zur Zeit Christi die morgenländischen Hoffnungen in weiten Kreisen des Abendlandes Eingang gefunden haben. Schürer hat in seiner Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Christi das Material fast vollständig gesammelt und gesichtet. Dennoch war es eine dankenswerte Arbeit, die Spuren davon im sechsten Buche der Äneis genauer zu verfolgen. Leider gestattete es dem Verf. der Raum nicht, mehr auf das Detail einzugehen, so daß er beim Leser eine ordentliche Kenntnis des Virgil voraussetzen mußte. Vielleicht würde es manchen erwünscht sein, den zweiten Teil in erweiterter Form lesen zu können. Für diesen Fall wäre auch eine strengere Kritik der theologischen Partie zu empfehlen. Wenigstens können heute die poetischen und didaktischen Bücher (Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Job) nicht ohne Weiteres in die Zeit Davids und Salomos versetzt werden.

Schanz.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Der Opferbegriff.

Von Prof. Dr. **Schanz.**

Das Opfer ist so alt als die Religion und überall wo die nirgends ganz fehlende Religion sich findet vorhanden. Ja es bildet, in Verbindung mit Gebet, den Mittelpunkt des Kultus, den wesentlichen Bestandteil der Religion der alten Welt, und nimmt bei den Naturvölkern noch heute diese Stellung ein. Zwar haben die Propheten gegen den äußerlichen Opferdienst geeifert, aber das Opfer an sich haben sie nicht angetastet. Ihre ethische Religion sollte nur dem Opfer die rechte innere Grundlage und die höhere Beziehung geben. Mit der Erscheinung des Messias sollten auch nach der Ansicht der Rabbiner die blutigen Opfer aufhören, und sie haben im Christentum wirklich aufgehört, aber nur indem sie in dem einen blutigen Opfer am Kreuz ihre Erfüllung fanden. Und dieses Opfer von unendlichem Wert wirkte fort in

Digitized by Google

der christlichen Gemeinde, lebte ununterbrochen in der Erinnerung selbst derjenigen Gläubigen fort, welche dem vom Herrn zu Andenken an sein Leiden und Sterben eingesetzten Mahle nicht den Charakter eines Erneuerungsopfers desselben zuerkannten. Auch die beiden außerchristlichen „Erlösungsreligionen", der Buddhismus und Neuplatonismus konnten trotz der widersprechenden Lehre wenigstens des unblutigen Opfers nicht entbehren.

Und trotz dieser allgemeinen Verbreitung des Opfers hat es die Wissenschaft nicht zu einer übereinstimmenden Lehre über das Wesen und über die Bedeutung desselben gebracht. Ohngeachtet aller Fortschritte der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie gilt auch heute noch, was Lasaulx über das Opfer gesagt hat. Sinn und Bedeutung des Opfers gehört zu den schwierigsten Problemen der Religionsphilosophie. Freilich wenn man die gegenwärtige Richtung dieser Disziplinen als maßgebend betrachten müßte, so wäre das Problem bereits gelöst. Wie die Religion, die Götter, so haben die Menschen auch die Opfer erfunden. Religion und Opferwesen haben sich mit der Menschheit aus einem uranfänglichen Zustand der Wildheit und Roheit heraus entwickelt. Auch die Offenbarungsreligionen sind nur Stadien dieser natürlichen Entwickelung, ihr Opferwesen ist erst spät des ursprünglichen anthropomorphen Charakters entkleidet worden. Das Ziel der Entwicklung ist die opferlose ethische Religion. Diese Ansichten sind auch dem Altertum nicht ganz fremd, sie fanden namentlich in Betreff der Opfer seit dem 17. Jahrhundert immer weitere Verbreitung. Spencer hat sie zuerst wissenschaftlich durchzuführen gesucht, Meiners hat sie in sinnlicher

Digitized by Google

Form dargestellt. Allein unserem Jahrhundert war es vorbehalten, diese Ideen der Aufklärungsperiode mit dem ganzen Gewicht historischer Forschung als höchstes Resultat der religiösen Entwicklung darzustellen und die äußere Form für das Wesen der Sache auszugeben. Hat die herkömmliche Betrachtungsweise des Opfers aus einzelnen Riten und Anordnungen zu voreilig allgemeine Folgerungen gezogen, so will die moderne Religionswissenschaft aus allgemeinen Prinzipien alle religiösen Einrichtungen auf die niedrigsten Anfänge zurückführen.

Über die allgemeinste Bedeutung des Opfers konnte man natürlich nie im Zweifel sein, denn die tägliche Übung mußte doch einen mit der Religion verwandten Sinn haben. Das Opfer galt allgemein als eine Gabe an die Gottheit. Welchen Zweck aber diese Hingabe verfolgte, ist nicht immer so leicht anzugeben. Denn apriori oder rein psychologisch wird derselbe eben je nach der verschiedenen religiösen Ansicht verschieden bestimmt werden. Geschichtlich begegnet uns zuerst das Opfer des Abel und Kain und des Noe. Aus der Patriarchenzeit haben wir nur die Notizen Gen. 31, 54. 46, 1, wo die Patriarchen (Jakob) opfernd erscheinen, während sonst wohl die Errichtung der Altäre (Gen. 12, 7. 8. 13, 4. 18. 26, 25, 33, 20. 35, 7), aber nicht die Opfer erwähnt werden. Die Opferszene auf dem Moriah bildet eine Ausnahme, beweist aber, wie das Bundesopfer Gen. 15, 9, daß dem Verfasser die Opfereinrichtung gut bekannt war. Eine Libation ist Gen. 35, 14 und Gen. 14, 18 wird das in Brot und Wein bestehende Opfer des Melchisedech berichtet. Allein abgesehen davon, daß die moderne Kritik diese Erzählungen unter den Gesichtspunkt eines

Digitized by Google

späteren Redaktors stellen will, ist daraus nur zu entnehmen, daß die Patriarchen Jahve blutige und unblutige Gaben aus ihrem Eigentum dargebracht haben. Diese Gaben erscheinen demgemäß als Dankopfer, welche durch ihre Verbrennung auf dem Altar die Bezeichnung Brandopfer erhielten. Die Bemerkung Gen. 4, 4: „Und der Herr sah auf Abel und auf dessen Opfer. Auf Kain und dessen Opfer sah er nicht" läßt schließen, daß die Opfergesinnung für die Aufnahme der Opfer maßgebend war. Dagegen wird Gen. 8, 21 von dem Opfer Noe's gesagt: „Und der Herr roch den lieblichen Geruch und sprach: nicht mehr werde ich ferner das Erdreich verfluchen um des Menschen willen". Der „liebliche Geruch" ist der stehende Ausdruck für die gnadenreiche Annahme des Opfers geworden (Ex. 29, 18. Ez. 20, 41. Eph. 5, 2.) In dem keilinschriftlichen Flutberichte heißt es: „Die Götter sogen ein den Duft, die Götter sogen ein den wohlriechenden Duft, wie Fliegen sammelten sich die Götter über dem Opfernden". Hieraus und aus der oft wiederkehrenden Formel „Speise Jahve's" (Lev. 3, 11) will man die Folgerung ziehen, daß ursprünglich bei den Hebräern die Opfer Jahve zur Speise dargebracht worden seien. Allein daß dies nach der Darstellung der h. Schrift nicht der Fall ist, unterliegt keinem Zweifel. Denn dagegen spricht schon entscheidend der Umstand, daß Gott nach jüdischer Anschauung kein Blut genießen konnte. Daß Jahve ursprünglich „Fleisch essen und Blut trinken" sollte, daß „auf ihn selbst das Öl, mit dem man seine Säule salbte kommen" sollte [1]), mußte

1) Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg 1893 S. 123.

Digitized by Google

doch nicht bloß den „späteren Juden“ lächerlich vorkommen. Es fiel ihnen nicht ein, daß „ihre Vorfahren wie alle anderen Menschen einst so gedacht hatten“, sonst hätten sie die Ausdrücke nicht so sorglos fortgepflanzt. Auch wenn man in alter Zeit die Gabe der Gottheit in derselben Form darbrachte, wie die Menschen sie genoßen, das Korn als Brot, die Trauben als Wein, die Oliven als Öl, die Tiere geschlachtet und zubereitet, so wollte man doch damit nicht die Ideen einer wirklichen, sinnlichen Mahlzeit Gottes verbinden. Aber auch die Idee von dem überweltlichen Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, schließt eine solche Folgerung aus. Der Ausdruck muß also als ein anthropomorpher oder anthropopathischer betrachtet werden, der ebenso wenig auf einen früheren Zustand der Barbarei hinweist, als die Ausdrücke Hand, Fuß, Arm, Auge, Mund Gottes u. s. w. Sie beweisen bloß, daß es der menschlichen Vorstellungsweise unmöglich ist, von allem Sinnlichen zu abstrahieren. Gilt dies für den Zustand höherer religiösen Bildung, so muß es noch mehr bei einem niedrigen Bildungsgrade zutreffen, ohne daß man berechtigt wäre, diesen als den Anfangszustand zu betrachten und den Ausdruck mit der Sache zu identifizieren. Jedenfalls wäre hiefür zuerst der geschichtliche Beweis zu erbringen.

Bei diesem Nachweis richtet sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die Naturvölker und die ältesten Gewohnheiten der heidnischen Naturreligionen. In diesen sollen in der That die Opfer, als sie aufkamen, aus nichts anderem bestanden haben, als aus mancherlei Art Speise die von dem Menschen selbst übrig gelassen waren. Die Götter seien mehr oder weniger menschlich gedacht, vom

Digitized by Google

Menſchen als Seinesgleichen angeſehen worden und ihnen Speiſen zur Sättigung dargebracht worden. Die als Speiſe und Trank für die Götter beſtimmten Opfer ſollten die Empfänger kräftigen [1]). Den Anlaß für Libationen und Opfer habe das Andenken an die Abgeſchiedenen gegeben, deren man am Herdfeuer gedachte oder denen man auf das Grab Speiſen legte. Die Menſchen dachten beim Schmaus und Vergnügen in ihrer kindlichen Weiſe, daß ſie auch ihren abgeſchiedenen Freunden etwas abgeben müßten und daß auch die höheren Freunde, welche ſie in der Natur verehrten, nicht vergeſſen werden dürften. Die Bewohner von Mexico warfen den erſten Biſſen von ihren Mahlzeiten in das Feuer, ohne zu wiſſen warum. Manche tunguſiſche, mongoliſche und türkiſche Stämme machen es ebenſo. Von den Negern aus Afrika wird Ähnliches berichtet [2]). Nachdem das Opfertier Gott geweiht iſt, wird es geſchlachtet und in drei Teile zerlegt. Ein Teil wird im Feuer für Gott verbrannt, ein Teil für den Opfernden und ſeine Leute verwendet und endlich ein dritter Teil, der aus Stücken des Herzens, der Leber, des Kopfes, der Haut u. ſ. w. beſtand, wird in kleine Riemen zerſchnitten und auf Bananenblättern an den Dreiweg gelegt für die Seelen der Väter, für die Vögel und Inſekten und alles was lebt, damit die ganze Natur teil am Opfer habe und Gott den Opfernden beſchütze. Auch dem Mſimu, d. h. der abgeſchiedenen Seele wird geopfert. Zu Kilema

1) Müller, Phyſiſche Religion. Überſ. v. Dr. Franke. Leipzig 1892. S. 96. 162. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphiloſophie. Freiburg 1893 S. 279. Cf. Arnob. Adv. nat. 7, 1 sq. 16.

2) Katholiſche Miſſionen 1893 Nr. 10 S. 213.

Digitized by Google

und Marangu (am Kilima-Ndscharo) jährlich einmal an den Ufern eines geheimnisvollen Sees. Die Überreste des Opfers werden in die tiefen Wasser versenkt. Bekannt ist, daß die Neger wie andere Wilden den Abgestorbenen Speisen auf das Grab stellen. Die asiatischen Religionen haben alle Ahnenverehrung mit Opfern, ähnlich dem Götzendienst durch Verehrung der Ahnenbilder und Opfer vor denselben. Die Römer suchten die Geister der Abgestorbenen durch Opfer und Speisen zu beschwichtigen und von sich abzuhalten. Auch auf den Gräbern wurden bei ihnen Opfer mit Schmausereien abgehalten. Die Kirchenväter hatten noch lange gegen diesen Unfug und Aberglauben zu kämpfen. Zeno tadelt nicht bloß diejenigen, welche den heidnischen Tempeln Schutz gewährten, sondern auch jene, welche zwischen den Gräbern herumlaufen, die den stinkenden Leichen Totenmahlzeiten opfern, die aus Lust am Schlemmen und Trinken in schändlichen Orten mit Krügen und Bechern sich unvermutet Martyrer verschafft haben [1]).

Wenn das Herdfeuer den Mittelpunkt des Familienlebens und der religiösen Feier bildete und die gemeinsame Mahlzeit die Zusammengehörigkeit darstellte und förderte, so konnte man allerdings bei der Mahlzeit auch an die abgeschiedenen Eltern und Verwandten denken, man konnte ihnen eine Gabe ins Feuer legen, die aber doch nicht als eigentliches Opfer angesehen werden kann, wenn auch viele Völker das Fortleben der Seelen sich antropomorphistisch vorgestellt haben. Der Begriff des Opfers war doch nur vorhanden, wenn die

1) Tract. 15, 6.

Digitized by Google

Beziehung auf die Gottheit angedeutet wurde wie es allerdings bei den Römern geschah, denn nach dem ersten Tisch trug man das bei der Mahlzeit Geweihte zum Herdfeuer, wobei der Diener sagte: „Die Götter seien gnädig". Da aber die Ahnen und die Götter berücksichtigt wurden und die Ableitung der Religion aus der Ahnenverehrung selbst sehr fraglich ist, so beweist diese Gewohnheit nichts für die Entstehung und Bedeutung des Opfers. Sie zeigt nur, daß man anläßlich der Mahlzeiten auch der Götter gedachte und ihnen eine Gabe darbrachte. „Die höheren Freunde," welche man in der Natur verehrte, konnte man am besten durch die Gabe, die vom Feuer verzehrt wurde, ehren. Das Morgen- und Abendopfer bei den semitischen wie arischen Völkern wird allerdings mit dem Morgen- und Abendmahl zusammenhängen. Am Mittag wurden einige Körner Getreide auf das Feuer geworfen, einige Tropfen Honig auf den Altar im Hause gegossen, sei es zur Erinnerung an die abgeschiedenen Eltern oder mit einem Gedanken an die Sonne, die Geberin des Lichts oder die höheren Mächte überhaupt, aber diese Gewohnheit setzt bereits den Glauben an die Götter und die Opferidee voraus. Noch mehr zeigen aber die Opfer an den Mondstationen, am Neu- und Vollmond, zum Anfang der Jahreszeiten, daß höhere, von der ganzen Auffassung des Universum bestimmte Gesichtspunkte maßgebend waren. Diese können aber weder mit der Ahnenverehrung noch mit der Speisung der Götter zusammenhängen, vielmehr lassen sie die Opfer als Dankopfer an die Götter, welche den Lauf der Natur leiten, erscheinen. Freilich sind diese Opfer nicht Opfer in unserem Sinne, sondern festliche Ver-

Digitized by Google

ſammlungen in der Familie oder im Dorfe, verbunden mit Feſtmahlzeiten und Beluſtigungen. Aber ſo wenig als unſere Jahrmärkte, weil ſie urſprünglich mit kirchlichen Feſten zuſammenfielen und deshalb ſogar den Namen „Meſſe“ erhalten haben, zum Verſtändnis des Meßopfers verwendet werden können, ebenſo wenig dürfte bei den Alten aus dem äußeren Gepränge der jährlich widerkehrenden Feſtverſammlungen eine befriedigende Erklärung der dabei dargebrachten Opfer entnommen werden. Sie mögen eine dramatiſche Vorführung des „Kirchenjahres“ und der Pflichten des Haushalts geweſen ſein, wie auch die Wallfahrten der Israeliten zu den Hauptfeſten nach Jeruſalem, aber damit iſt nur die Symbolik, nicht die Sache ſelbſt erklärt.

Es folgt daraus nur, daß das ganze tägliche und jährliche Leben, das private und öffentliche Leben mit all ſeinen Erſcheinungen, von der Geburt bis zum Tod, in der Familie und im Staat als eine Art Gottesdienſt betrachtet wurde, aus dem die beſonders hervorragenden Momente für feierliche religiöſe Akte wie es die Opfer waren mit Vorbedacht ausgewählt worden ſind. Der Dank für das in Speis und Trank, in Feld und Wald Beſcherte läßt ſich darunter nicht verkennen. Indes zeigen uns auch die älteſten kanoniſchen Schriften, daß in hiſtoriſcher Zeit das Zeremoniell bereits ſehr kompliziert und ausgebildet war. Zwar muß das vediſche Ritual in Prieſterkreiſen entſtanden ſein, aber ſchon in den alten Liedern finden wir den ſazerdotalen Charakter und die einzelnen Beſtimmungen, aus denen das Ritual beſteht, weiſen noch weiter zurück, denn ſie finden ſich in ähnlicher Weiſe auch im Kultus ſtammverwandter Völker.

Digitized by Google

Die indogermanische Urzeit muß also bereits das Opfer im eigentlichen Sinne gekannt haben, und diese Urzeit wurde doch vielfach als eine höhere Stufe der Religionsgeschichte betrachtet und kann keinesfalls nach Art der heutigen verwilderten Naturvölker aufgefaßt werden. M. Müller hat zwar bemerkt, es habe in vorhistorischer Zeit die Idee des Opfers nicht existiert, weil es in dem gemeinsamen Lexikon der arischen Völker kein Wort dafür gebe, während Sanskrit und Zend nicht nur denselben Namen für das Opfer haben, sondern auch eine große Menge Worte miteinander teilen, die sich auf minutiöse Technik des alten Zeremoniells beziehen[1]). Allein da alle indogermanische Stämme ohne Ausnahme mit ausgebildeten Opfern in den Kreis der Geschichte eintreten, so müssen sie ein gemeinsames Erbe mitgebracht haben. Die philologische Überlieferung ist doch zu lückenhaft und mehrdeutig, als daß man ein solches argumentum ex silentio im Widerspruch gegen alle Wahrscheinlichkeit darauf gründen könnte. Hätten die Arier auch nur einen Teil des Opfers in unserem Sinne gekannt, die Gabenspendung der Götter an die Menschen, so ließe sich doch daraus folgern, daß das andere Moment, das Gabenspenden der Menschen an die Götter, welches in der historischen Religion der Inder eine große Rolle spielt, wenigstens als das selbstverständliche Pendant hinzukommen mußte.

Die Philologie ist ja nicht einmal im Stande, die bekannten Bezeichnungen für das Opfer genügend etymologisch zu erklären. Nur so viel scheint sicher zu sein,

1) Physische Religion S. 101.

Digitized by Google

daß urſprünglich jeder Akt (Karma) als eine Art Opfer betrachtet wurde, inſofern alle Thätigkeit Gott geweiht war. Dies zeigen noch die griechiſchen Ausdrücke ῥέζειν θεῷ = Gott ein Opfer darbringen, ῥέζειν βοῦν ein Rind opfern. Denn ῥέζειν (Ϝεργ, Ϝέργον Werk) und δρᾶν heißt einfach thun wie facere und operari (sacris). Das Opfer erſcheint als eine wirkſame That, zumal das Töten eines Tieres wurde als etwas Großes betrachtet. Das gewöhnliche Wort für opfern im Sanskrit iſt yag, wovon yagña Opfer, yag-us Opferformel, yâgya zu verehren. Letzteres iſt vielleicht mit ἅγιος zuſammenzuſtellen. Warum aber yag die Bedeutung von opfern oder den Göttern Opfer bringen angenommen hat, kennen uns die Philologen nicht erklären, weil es unmöglich ſei, dieſe Wurzel auf eine andere von allgemeiner Bedeutung zurückzuführen. Dies dürfte wenigſtens für ein hohes Alter ſprechen. Eine andere Wurzel für opfern iſt hu. Sie bezeichnete ausgießen und wurde hauptſächlich angewandt auf die Thätigkeit des ins Feuer Schüttens von Gerſte, Öl und anderen Stoffen. Daher kommt havis, havya Opfer, â-hâva Krug, guhû Löffel, ho-tri Prieſter, homa, âhuti Libation. Später nahm ſie eine allgemeinere Bedeutung an, jedoch nicht ſo allgemein, um auf Tieropfer anwendbar zu ſein. Im Griechiſchen bedeutet χυ oder χεϜ einfach ausgießen, χύτρα einen irdenen Topf. θύω ließe ſich phonetiſch auf dieſelbe Quelle zurückführen, aber ſeine Bedeutungen machen Schwierigkeiten. Immerhin iſt bemerkenswert, daß bei Homer θύειν Opfer darbringen und verbrennen laſſen, räuchern bedeutet. Die Bedeutung ſchlachten und θυσία (nicht homeriſch) Schlachtopfer gehört erſt der ſpäteren

Digitized by Google

Zeit an. Auch bei den Babyloniern und in der h. Schrift ist räuchern schlechthin = den Göttern opfern, sie verehren, ohne daß man deshalb mit Plato, Aristoteles Porphyr und andern auf eine absolute Priorität der unblutigen Opfer schließen dürfte. Die Lateiner haben dafür fio, das sich in suffio erhalten hat und anzünden, räuchern heißt [1]). Für das Ausgießen haben die Griechen *σπένδω*, *λείβω*, die Lateiner libo.

Der wichtigste Teil bei den heidnischen Opfern war die Opfermahlzeit. Mahlzeit und Opfer gehörten seit urältester Zeit so wesentlich zusammen, daß selbst die Benennungen beider Akte verwechselt wurden. Nach ursprünglicher Anschauung sollte auch die Gottheit Tischgenossin sein. Dankbar und ehrfurchtsvoll teilte man mit ihr. Der Genuß ist das Ziel des Opfers für die Menschen und für die Götter. Bei den Römern hielten die Priester nach Entfernung des Volkes die Festmahlzeit, bei den privaten Opfern hielten diejenigen, welche das Opfer gebracht, mit der Familie und geladenen Freunden von den zugefallenen Teilen das Opfer. Bei dem Juppitersmahle auf dem Kapitol wurden Juppiter, Juno und Minerva selbst zum Mahle eingeladen, während dessen das Lob der Götter, denen das Opfer galt, gesungen wurde [2]).

Ist aber dadurch diese anthropopathische Entstehung der Opfer gerechtfertigt? Höchstens insofern als man früher einen vertrauteren Verkehr mit der Gottheit an-

1) Der Weihrauch war aber dem altrömischen Kultus unbekannt. Cf. Arnob. Adv. nat. 7, 26 sq. Döllinger, Heidentum und Judentum. Reg. 1857 S. 206. 540.

2) Arnob. l. c. 7, 32.

Digitized by Google

genommen hat, aber ohne sie deshalb auf die gleiche Stufe mit dem Menschen zu stellen. Sonst wäre die stets, selbst bei den Wilden vorausgehende Weihe an die Gottheit nicht erklärlich. Diese und die Annahme eines Teiles der Opfergabe durch die Verzehrung im Feuer sollte auch den übrigen Teil heiligen, so daß der an der Mahlzeit Teilnehmende selbst geheiligt wurde und würdig war, der Gast Gottes zu sein. Besonders ausgebildet ist diese Idee im uralten Somaopfer, welches zur Teilnahme am göttlichen Leben und Wesen führte, ja zuletzt zum Trank der Götter, Gott selbst wurde. Mußte aber die Vorstellung von einer Speisung der Gottheit fortleben, so lange das Opfer als Kommunion der Menschen miteinander und mit der Gottheit galt [1]), so ist sie überhaupt unzertrennlich mit dem Opfer verbunden, weist aber in anthropomorphem Kleide nur auf die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott hin, denn die Tischgemeinschaft ist hiefür das passendste Mittel. Daß diese Vorstellung bei sinnlichen Völkern oft äußerst rohe Züge annahm, ist nicht zu bestreiten. Namentlich war dies im vorderasiatischen Kultus der Fall. Aber auch im griechischen Religionswesen zeigt sich ein solcher Zerfall von dem einfachen Kult der früheren Perioden bis zu dem komplizierten, aber dem sinnlichen Genusse verfallenen Kult der späteren Zeit. Es finden sich selbst Spuren, daß man ursprünglich auch vom Fleische und Blute der geopferten Kinder genossen hat [2]). Der Kannibalismus

1) Smend, a. a. O. S. 124.

2) Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältnis zu dem einen auf Golgatha. Würzburg 1841 S. 23.

Digitized by Google

vieler Neger und Südseeinsulaner wäre die äußerste Konsequenz davon.

Doch bilden gerade die Menschenopfer eine starke Instanz gegen die anthropopathische Auffassung der Opfer und gegen die allzu große Betonung der Tischgemeinschaft. Denn der Kannibalismus ist eine Verirrung verkommener Stämme, die Menschenopfer als wirkliche Opfer, nicht bloß zur Totenfeier, wie sie bei den Römern oft dargebracht wurden und heute noch vorkommen, sind ohne Kannibalismus eine in ältester Zeit allgemeine Erscheinung. Nicht nur die Semiten haben sich durch die greulichen Kinderopfer befleckt, auch die ältesten Inder kannten das Menschenopfer, die Ägypter, die Griechen und Römer, die Germanen und Gallier, kurz alle Völker der alten und der neuen Welt haben früher einmal dieser häßlichen Sitte gefröhnt. Selbst bei den Juden will man Reste derselben finden. Das Opfer Jephta's kann zwar auch anders erklärt werden, aber das Opfer Abrahams setzt, obwohl es auf einen direkten Befehl Gottes beruht, doch die Vertrautheit mit dem Gedanken des Menschenopfers voraus. Von dem Moabiter König wird noch berichtet, daß er seinen Sohn für die Erlangung des Sieges geopfert habe. Diese Sitte kann aber nicht ihren Ursprung in der Speise für die Götter oder in der Tischgemeinschaft haben, weil beides geschichtlich nicht zutrifft. Sie kann auch trotz ihres allgemeinen Vorkommens in der ältesten Zeit nicht die ursprüngliche Bedeutung des Opfers darstellen, denn sie tritt gerade bei den rohesten Völkern am stärksten auf und wurde mit zunehmender Bildung, nicht durch religiöse Motive, überwunden als der Unterschied zwischen

Digitized by Google

Mensch und Tier allmählich mehr zum Bewußtsein gekommen war. Zwar zeigt das Gesetz der Blutrache, daß im Altertum Leben für Leben, Blut für Blut geopfert worden ist, allein diese Einrichtung hing mit der Blutsverwandtschaft und Stammesgemeinschaft zusammen. Beim Opfer kam aber in erster Linie der Wert der Gabe in Betracht. Der Mensch erscheint als die wertvollste Gabe, welche der erzürnten Gottheit dargebracht werden konnte. Die Gottheit sollte sich für ein Menschenleben nur mit einem anderen abfinden lassen und Menschenopfer allen anderen vorziehen, weil die Menschheit der beste aller Samen sei. Und je vornehmer das Opfer war, um so wohlgefälliger mußte es sein. Daher war es gewöhnlich, daß man die schönsten und edelsten Knaben und Mädchen opferte. Zur Zeit einer großen Kriegsgefahr glaubten die Karthager den Zorn der Götter auf sich geladen zu haben, weil sie nur die Kinder armer Eltern geopfert hatten, und suchten die Schuld durch ein großes Opfer vornehmer Kinder zu sühnen. An manchen Orten wurden die Opfer sorgfältig gewählt und auf Staatskosten ernährt und gepflegt. Bei den Arabern herrschte die Sitte, daß man der Gottheit das Beste von der Kriegsbeute darbrachte. Neuere Theologen wollen deshalb mit Unrecht Richt. 8, 18 ff. 1 Sam. 15, 32 f. einen Rest des Gefangenenopfers erkennen. Die wilden Völker Afrikas haben denselben Gebrauch, zeigen aber zugleich in der damit verbundenen Anthropophagie die fortschreitende Verwilderung. Wenn andere weniger wertvolle Menschen opferten, wie Verbrecher, Sklaven, so zeigt sich bereits die Idee des Menschenopfers im Lichte des herkömmlichen Mißbrauchs und der mechanischen Verwirk-

Digitized by Google

lichung. Bei Milderung der Sitten lag es nahe, die Menschenopfer durch Tieropfer zu ersetzen und zur Erinnerung an die frühere Einrichtung Verwundungen (Sparta) und symbolische Opfer einzuführen. Zwar reichen bei Griechen und Römer die Menschenopfer weit in die geschichtliche Zeit herab, doch wurde sie immer seltener und auch die herkömmlichen Menschenopfer wurden nur symbolisch vollzogen und durch Puppen versinnbildet. Die Ägypter hatten den Brauch, den Opfertieren ein Siegel aufzubrennen, das einen knienden Menschen vorstellte, dem die Hände auf den Rücken gebunden und ein Schwert an seine Kehle gesetzt war [1]). Diese Symbolik kann allerdings darauf hinweisen, daß das geringere Leben stellvertretend für das höhere Leben hingegeben werde, sie kann aber auch den Zweck haben, die Gesinnung des Opfernden, die wertvollste Gabe der Gottheit darzubringen, zum Ausdruck zu bringen. Beides läßt sich in dem allgemeinen Begriff des Opfers als der Hingabe eines Eigentums an die Gottheit zusammenfassen. Die Rücksicht auf das willige Verhalten der Opfertiere kann ein Überrest der ursprünglichen stellvertretenden Bedeutung des Tieropfers sein.

Diese Hingabe hatte aber beim Menschenopfer allgemein den Zweck, die Götter, denen man einen Einfluß auf die irdischen Verhältnisse selbst zuschrieb, günstig zu stimmen. Daher haben auch die Menschenopfer bei großen Kalamitäten nicht in erster Linie den Zweck, für das ganze Volk einen Ersatz zu bieten, sondern durch ein wertvolles Opfer den Zorn der Gottheit zu sühnen. Die-

1) Lasaulx, a. a. O. S. 14.

Digitized by Google

ser Zorn konnte durch irgend eine unbekannte Ursache veranlaßt sein und hing nicht mit der sittlichen Verschuldung des Volkes oder des einzelnen zusammen. Durch die Hingabe eines Menschenlebens glaubte man am leichtesten ihre Gunst wieder zu gewinnen. Und dies ist auf alle Opfer auszudehnen. Man wollte den Göttern für ihre Gaben danken und sie zu weiteren Gegengaben veranlassen. Die Erkenntnis der eigenen Schwäche und Ohnmacht trieb zum Verlangen nach einer höheren Hilfe, der Glaube an die größere Macht und Reinheit der Götter und die Überzeugung, daß sie nach Menschenart durch freiwillige Gaben sich gnädig stimmen lassen, führten zu dem Opfer als Leistung an die Gottheit, um eine Gegenleistung zu gewinnen. Bitt- und Dankopfer erscheinen wenigstens überall am frühesten. Die Gottheit ist der beschenkte Teil und der Geber erwartet eine Gegenleistung für seine Wohlthaten. Dieser egoistische Zug ist besonders in der vedischen Religion ausgebildet, welche für das Opfer geradezu das do ut des aufstellt. War der erste Zweck des Opfers, die Götter auszuzeichnen, da sie nicht anders zu haben sind, so ward bald die Befriedigung der Wünsche zur Hauptsache sowohl für die Götter als für die Menschen „Gieb mir und ich gebe dir" (Rigved. 1, 30, 16). „Da du mir dies gegeben hast, werde ich dir das geben [1])". Ja selbst ein egoistisch exklusives Element macht sich darin geltend, daß der Opfernde mit Neid oder Schadenfreude für andere nur sein eigenes persönliches Interesse befriedigt wünscht.

1) Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster 1893 S. 136.

Digitized by Google

Bei den Griechen gilt ebenso der Grundsatz: „Geschenke bestimmen das Walten der Götter wie der Könige [1])". Daraus erklärt sich auch, daß die Weihgeschenke als eigentliche Opfer betrachtet wurden. In Ägypten rühmten sich die alten Könige der zahlreichen Gaben, welche sie den Göttern dargebracht haben. Einer suchte den anderen hierin zu überbieten. Diese Leistungen wurden aber mit klarem Bewußtsein wie ein Tauschgeschäft angesehen. Denn in den Annalen wird neben der Gabenreihe als Gegenleistung die Versicherung des Gottes berichtet, daß er dem Könige dafür neue Länder geben werde, wie dieser für den günstigen Fall neue Gaben in Aussicht stellt.

Diese Auffassung führte konsequenterweise zur Annahme einer magischen Wirksamkeit der Opfer. Man erwartet, daß der gehoffte Erfolg, die Gewährung der Bitte sicher und unfehlbar eintrete. Das Opfer sollte alle Güter zusichern, Glück und Reichtum, Nachkommenschaft und Segen, den Eintritt in den Himmel. Es ist dieses eine Folgerung aus dem allgemeinen Irrtum, daß durch irgendwelche rituelle Handlungen an sich ein sicherer Erfolg zu erzielen wäre. Man pflegt diesen Irrtum heutzutage als Schamanismus zu bezeichnen und findet ihn gleich verwerflich, ob das angewandte Mittel im Rühren einer Trommel, im Schütteln einer Klapper, im Opfern, in Gebeten, in Fasten oder Bußübungen, im Befragen tierischer Eingeweide oder des Vogelflugs bestehe [2]). Wenn aber alle Völker diesem Wahne erlegen

1) Il. 9, 434 ff. 498 ff. Plat. Rep. 3 p. 390 E. Eurip. Med. 954. Arnobius a. a. O. 7, 10 ff. Vgl. Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte. Freiburg 1889. II, 93 f. Döllinger, Heidentum und Judentum S. 210 f.

2) Peschel, Völkerkunde 3. A. 1876 S. 281.

Digitized by Google

ſind und die ſittliche Erziehung der Menſchen durch die Religion nirgends einer größeren Gefahr begegnet als dem ſchamaniſtiſchen Wahne, weil, ſobald man irgend einer ſinnbildlichen Handlung irgend eine übernatürliche Wirkung beilegt, der Ritus als Brahma über dem Göttlichen thront, ſo iſt damit auf einen natürlichen Zug des religiöſen Gemütes hingewieſen, welcher auch in der allgemeinen Verirrung noch zu erkennen iſt. Wie das Opfer ein Zeichen der inneren religiöſen Geſinnung ſein ſoll, ſo muß es auch infolge der Annahme von Seiten Gottes ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens werden. Iſt die Religion eine Verbindung des Menſchen mit Gott, ſo muß auch daß Opfer ein Mittel zur Erhaltung oder Wiederherſtellung dieſer Gemeinſchaft ſein. Nur darf dem Opfer nicht als ſinnbildlicher äußerer Handlung, ſondern in Folge göttlicher Einwirkung, nicht magiſch, ſondern myſtiſch dieſe Bedeutung zugeſchrieben werden. Indem die Heiden ihre Götter ſich mehr oder weniger naturaliſtiſch vorſtellten, mußten ſie allerdings dem Opfer eine phyſiſche, magiſche Einwirkung zuſchreiben. Wenn trotzdem häufig die erwünſchte Wirkung ausblieb, ſo wurde der Grund in einem Fehler der rituellen Handlung geſucht. Dies galt nicht blos von den Ceremonien, ſondern auch von den Gebeten, welche überall die Opferfeier begleiteten und deshalb vielfach zu ſtehenden Formeln wurden, von deren peinlicher Einhaltung der Erfolg abhing. Bei den Indern beruht die Kraft und Wirkſamkeit der ceremoniellen Handlung auf dem geiſtigen Elemente der wie die Seele den Leib durchdringenden und geſtaltenden Formeln. Aus dem Opfer des Urmenſchen gehen die drei Veden hervor. Dieſe wurden

Digitized by Google

zum Behuf des Opfers, deren notwendige Bedingung sie sind, geschaffen. Bei den Persern bildeten Gebet und Lieder mit den Opfern den Hauptteil des Kultus. Die Kraft der Lieder kommt der des Opfers, wovon sie ursprünglich ein Teil waren, gleich. Durch das Wort hat Ormuzd die Welt gebildet und das Wort ist wie das Opfer und als integrierender Teil des Opfers ein Mittel zur Bekämpfung Ahrimans. Gebet und Opfer sind wirksame Träger der göttlichen Kraft und des göttlichen Willens. Der Wille der Götter drückt sich in der Natur und im Menschenleben durch das wirksame Wort aus und dieser soll auch beim Opfer thätig sein. Besonders bei den Römern wurde dem Wort eine magische Wirksamkeit zugeschrieben und jeder Verstoß gegen die vorgeschriebene Formel strenge verpönt. Um sich davor zu sichern, bediente man sich des Priesters. Bei den Griechen wurden die liturgischen Formeln mehr vernachläßigt, weil sie keine geschlossene Priesterkaste hatten.

Das Gebet giebt als unmittelbarer Ausdruck des Gedankens einen deutlicheren Aufschluß über die Absicht des Opfernden als die Opferhandlung selbst. Es erscheint als Erklärung der Symbolik in der Opferhandlung und würde, wenn das Opfer nichts mehr als eine symbolische Handlung wäre, allmählich diese überhaupt zu ersetzen haben, wie dies auch mit dem Gesetz im talmundischen Judentum und teilweise mit dem Veda bei den Indern der Fall ist. Doch reichen die heidnischen Opfergebete nicht über das Gebiet des allgemeinen Weihe- und Bittgebetes hinaus. Wenn der Neger am Kilma-Ndscharo dem Ziegenopfer auf den Kopf speit und spricht: „Nakupa Rua", d. h. ich weihe dich (oder schenke dich)

Digitized by Google

Gott, so hat er nur den allgemeinsten Zweck des Opfers ausgesprochen. Andere Gebete sprechen die Bitte und die Erwartung der Gegengabe aus oder weisen auf die Gemeinschaft mit Gott hin. Aber mit alldem ist das Wesen des Opfers noch nicht erklärt. Zwar deuten verschiedene *symbolische* Gebräuche, welche mit der Opferung verbunden werden, näher darauf hin. Die Kleidung der Priester, das Waschen der Hände, die Besprengung der Anwesenden, der Schmuck der Opfertiere, die Abstinenz u. a. lassen erkennen, daß es sich um einen Akt der Heiligung, der Reinigung und der Vereinigung mit Gott handelte, wobei aber die physische Reinheit die ethische verdrängte. In heiliger Gesinnung sollte das Beste der Gottheit geweiht und dargebracht werden, damit sie gnädig gestimmt und zur Erteilung von Gaben bewogen werde. Der Charakter der Freude, welcher die heidnische Opferfeier beherrschte, sollte das Glück, mit den Göttern in Gemeinschaft treten zu dürfen, anzeigen.

Bei den Israeliten kennt man keine Gebete, welche das Opfer begleiteten, obwohl nach rabbinischer Überlieferung solche vorhanden sein mußten. Die Absicht des Opfernden trat darin hervor, daß er nicht nur die Gabe zur h. Stätte bringen, sondern auch dem Opfertier die Hand auflegen mußte. Diese *Handauflegung* muß mit dem Zweck des Opfers zusammenhängen, aber die spezielle Beziehung derselben wird sehr verschieden gedeutet. Die herkömmliche Erklärung betrachtet sie als Versinnbildlichung der Übertragung des eigenen Lebens auf das Tierleben, der Übertragung der Sünden, überhaupt als Zeichen des stellvertretenden Opfers. Diese Ansicht wurde aber in neuerer Zeit stark erschüttert.

Digitized by Google

Jedenfalls kann von der Sündenübertragung keine Rede sein, denn Lev. 17, 11 setzt durchaus voraus, daß die Sünden erst nach der Handauflegung am Opfernden gesühnt werden. Aber auch die Hauptstelle Lev. 16, 21, welche vom Sündenbock des Versöhnungstages handelt, trifft nicht zu, weil die ganze Zeremonie keinen Opfercharakter hat. Zudem wird die Handauflegung nicht vom Opfernden oder den Vertretern der Gemeinde, sondern vom Hohenpriester vollzogen. Dieselbe wird auch von einer Worterklärung begleitet, die bei der sakrifiziellen Handauflegung fehlt. Ebenso wenig können Lev. 24, 14. Susann. 34 angeführt werden, da sie sich nur auf die Sühne einer Missethat beziehen. Von einer Substitution kann hier keine Rede sein. Durch die Handauflegung wird also nur die Weihe zum Tod versinnbildet. In dieser Hingabe und Weihe zum Tod für das eigene Leben wird also auch die Bedeutung der sakrifiziellen Handauflegung zu suchen sein. Der Opfernde ist sich der Verpflichtung bewußt, daß er Gott sein eigenes Leben schuldig ist, giebt aber aus seinem Eigentum ein Tier hin, damit das Opfer dieses Lebens von Gott als Ersatz angenommen und der Opfernde wieder Gnade vor Gott finden könne (Lev. 1, 4), wobei aber nicht zu vergessen ist, daß die Opfer nur die Vergehen gegen das Zeremonialgesetz sühnten. Bei andern Sünden, absichtlicher Auflehnung gegen das Gesetz Jahve's mußte der Tod wirklich erlitten werden. Dagegen galt bei den erstern der Satz: Leben um Leben als Mittelpunkt des Opferwesens. Wenn man die Stellvertretung in diesem Sinne versteht, so ist sie gewiß durch die Handauflegung angedeutet, ohne daß man aus Num. 8, 10 eine

Digitized by Google

wirkliche Übertragung der Verpflichtung und Verschuldung folgern darf. Denn man kann doch aus der Bedeutung der Handauflegung für Menschen nicht ohne weiteres auf die der sakrifiziellen Handauflegung schließen oder die Übertragung des Geistes und der Herrlichkeit (Deut. 34, 9. Num. 27, 20) als Vorbild betrachten. Der allgemeine Charakter der Weihe muß in den einzelnen Fällen besonders bestimmt werden.

Dies alles ist aber erst die Vorbereitung des Opfers welcher nun der Vollzug zu folgen hatte. Dieser bestand, abgesehen von den Weihgeschenken, allgemein darin, daß mit den Gaben eine Veränderung vorgenommen wurde, welche sie der Gottheit nahe brachte. Bei den unblutigen Opfern bestand dieselbe darin, daß sie auf dem Altar verbrannt oder an denselben ausgegossen wurden, bei den blutigen Opfern mußte zuvor die Schlachtung vorgenommen werden, damit das Blut an den Altar gegossen und das Fleisch entweder ganz oder teilweise auf dem Altar verbrannt werden konnte. Eine Analogie mit dieser Schlachtung könnte die Zubereitung derjenigen unblutigen Opfergaben, welche nicht wie Blumen, Kräuter, Pflanzen u. a. unmittelbar in ihrem natürlichen Zustand verbrannt wurden, bieten, allein diese Zubereitung hängt mit dem Opferakt gar nicht zusammen, was schon daraus hervorgeht, daß sie zu Hause, nicht am h. Orte, vorgenommen wurde. Wollte man also auch im Kneten und Backen des Teiges, in der Herstellung der Speise und ähnlichem eine Art Veränderung oder Zerstörung der Opfergabe erkennen, so würde diese doch für den Opferbegriff belanglos sein. Höchstens könnte sie auf die Absicht des Opfernden hinweisen, wie dieselbe denn auch

Digitized by Google

von der anthropopathischen Theorie für sich in Anspruch genommen wird. Allein wenn auch gerade bei den Juden dieser Zubereitung eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde und selbst keinem Opfer das würzende Salz fehlen durfte, so beweist dies nur für die Idee der Gemeinschaft mit Gott durch Hingabe des Besten und Angenehmsten. Am wenigsten kann man hierin und in der Schlachtung die Idee der Entsagung oder Abstinenz, des Kampfes gegen Genuß und Sinnlichkeit abgebildet finden, so gewiß auch jedes Opfer ein Akt des Verzichts auf das Eigentum ist, denn dieser Verzicht bezweckt doch immer wieder einen ideellen Gewinn in der Gemeinschaft mit Gott.

Zunächst erscheint also die Schlachtung nicht als eine Strafexekution, sondern als die Zurüstung des Opfertieres für das eigentliche Opfer und für die Opfermahlzeit. Dies geht beim jüdischen Opfer schon daraus hervor, daß nicht der Priester, sondern der Opfernde das Opfertier schlachten und zurüsten mußte. Bei den heidnischen Opfern galt ohnehin der Genuß als Hauptsache, wurde häufig die Zahl der Opfertiere nach der Anzahl der am Schmause teilnehmenden Leute bestimmt und herrschte durchaus eine freudige Stimmung. Es ist auch wahrscheinlich, daß man sich anfänglich scheute ein Tier zu schlachten und zu verzehren, weil man den spezifischen Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele nicht kannte und die Vernichtung eines Lebens auf zartere Naturen stets einen schmerzlichen Eindruck macht, während man die Anderartigkeit der Pflanzenseele nicht verkennen konnte und auf die Pflanzennahrung von Haus aus angewiesen war. Deswegen mochte der Mensch durch das Schlachten und Verzehren der Tiere eine Schuld zu begehen fürch-

Digitized by Google

ten [1]), weshalb er, um den Gott nicht zu erzürnen, in dessen Schutz das Tier stand, ihm davon abgab, es ihm weihte oder opferte. Daraus erklärt sich, daß ursprünglich schlachten und opfern ziemlich identisch war, nicht geschlachtet wurde ohne ein Opfer [2]). War aber einmal der Brauch vorhanden, so konnte leicht der Glaube entstehen, daß die dem Gotte wohlgefälligen Tiere zum Opfer auszuwählen seien. Noch heute findet sich bei Negern der Brauch, so oft sie eine Ziege, ein Schaf oder einen Ochsen schlachten, Gott gleichsam um Erlaubnis dafür zu bitten. Der Familienvater naht sich dem Tiere, nimmt eine Hand voll Kräuter, speit darauf, wie auf das Tier (der Speichel gilt ihnen als heilig) und sagt: „Nakupa Nua", d. h. ich weihe dich Gott. Nun darf das Tier sich nicht mehr unter die Herde mengen [3]).

Die blutigen Opfer haben deshalb bei tiefangelegten Naturen stets Bedenken erregt. Sie konnten sich nicht vorstellen, wie Gott an dem rohen Schlachten und am Blute der Böcke und Stiere eine Freude haben könne [4]). Die scharfe Verurteilung des jüdischen Opferwesens durch die Propheten hatte darin ihren Grund, daß die Juden, mit Vernachlässigung der wahren Opfergesinnung und ihrer Bethätigung im ganzen Leben, durch den äußerlichen blutigen Opferdienst allein Gott einen Gefallen erweisen zu können glaubten. Die Kirchenväter waren der Meinung, daß Gott bloß mit Rücksicht auf

1) Eus. Dem. ev. 1, 10, 2.

2) Vgl. Lev. 17, 4—7. Dazu Döllinger, Heidentum und Judentum S. 812. Smend, Altteſt. Religionsgeſch. S. 133.

3) Kath. Miſſionen 1893 S. 213.

4) Arnob. Advers. nat. 7, 3 sq. 15.

Digitized by Google

die Rohheit der Juden die blutigen Opfer gestattet habe, um dieselben von dem Abfall zum Götzendienst zurückzuhalten, die heidnischen Opfer führten sie aber auf die Eingebung der Dämonen zurück, welche der göttlichen Ehre teilhaftig sein wollten. Hat der Übergang zur Fleischnahrung nicht erst die blutigen Opfer veranlaßt (vgl. Gen. 9, 3 ff.), so hat er dieselben doch wesentlich gefördert. In den Ländern, in welchen der Fleischgenuß selten ist, sind auch die blutigen Opfer selten. Von den Babyloniern wissen wir, daß sie die unblutigen Opfer, besonders das Rauchopfer bevorzugten. Bei den Indern des ältesten Rigveda scheinen Tieropfer von Anfang an nicht in Übung gewesen zu sein. Ob die Nahrungsänderung oder der Einfluß benachbarter Stämme die Einführung derselben veranlaßten, läßt sich nicht ausmachen, aber immerhin läßt das fast völlige Zurücktreten der Tieropfer mit der Abneigung gegen Fleischnahrung letztere als wahren Grund erkennen. Ein Beweis für die Priorität der unblutigen Opfer bei den indogermanischen Völkern ist das Soma oder Haoma. Denn in diesem unstreitig größten und heiligsten Opfer der Arier macht sich noch eine reinere Anschauung, die Vereinigung mit Gott durch geistige, göttliche Nahrung geltend. Die Menschenopfer müssen aber als eine Verirrung, nicht als die Veranlassung zu den blutigen Opfern betrachtet werden. Auch bei ihnen war aber die Schlachtung nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, nicht eine Strafexekution, sondern eine Hingabe des Lebens, um wieder Leben zu gewinnen. Auch das Menschenopfer wurde bekränzt und als Gott wohlgefällige Gabe dargebracht. Wie das Opfer überhaupt, so wurde das Menschenopfer

Digitized by Google

insbesondere verklärt, vergöttlicht. Ist der Tod als Notwendigkeit erschreckend, so ist er als Opfer eine Weihe an Gott; deshalb sollten die Opfer sich freiwillig zum Opfer weihen. Die Mütter, welche ihre Kinder opferten, durften nicht weinen. Selbst bei den Tieren suchte man durch verschiedene Manipulationen den Schein der Freiwilligkeit zu erwecken. Damit erscheint der sonst gefürchtete Tod als das unumgängliche Mittel der Hingabe des Lebens an Gott, um wieder Leben und Freude zu gewinnen.

Es ist daher nicht möglich, die Zerstörung oder Schlachtung des Opfers als das Symbol, die Versinnbildlichung (significatio) der Opferhandlung anzusehen. Diese muß vielmehr in den nachfolgenden Akten, welche den Zweck des Opfers deutlicher erkennen lassen, gesucht werden. Ein Beweis hiefür liegt schon darin, daß die zahlreichen Vertreter der gegenteiligen Ansicht, mit diesen Akten wenig anzufangen wissen und gezwungen sind, dieselben als eine nähere Erklärung der Destruktio und damit des bereits vollendeten Opfers zu deuten. Bei den Libationen ist aber weder vorher noch beim Ausgießen von einer Zerstörung die Rede. Vielmehr kann das Ausgießen an oder auf den Altar nur die innige Hingabe zum Zweck der Gemeinschaft mit Gott symbolisieren. Die Verbrennung der andern Gaben aber, ob sie ganz oder teilweise erfolgte, kann schon aus dem Grund nicht als Zerstörung aufgefaßt werden, weil der Wohlgeruch, der durch das Feuer entwickelt wird, die Hauptsache ist und den geistigen Wohlgeruch des Opfernden einerseits und das Wohlgefallen Gottes am Opfer und Opfernden andererseits versinnbilden soll. Für diese

Digitized by Google

Deutung spricht auch der umfassende Gebrauch, welcher vom Weihrauch bei den unblutigen Opfern gemacht wird. Aber auch bei den blutigen Opfern fehlte er nicht [1]). Das Feuer, welches von vielen göttlich verehrt, von den meisten wegen seiner Bedeutung in der Natur und im Haus hoch geschätzt wurde, galt als Aneignungsmittel, als Mund Gottes. Bei den Römern wurden Gebete an die verschiedenen Götter gerichtet, zuletzt noch an die Vesta, weil kein Opfer ohne Feuer war. Dem Opfertier wurde ein Guß von Quellwasser und Wein, Opferschrot und Weihrauch über den Kopf gegossen (molam et vinum inspergere). Ohne mola salsa, d. h. mit Salz vermischtem Mehl konnte nach Numa's Verordnung kein Opfer gebracht werden (immolatio). Je enger aber unblutige und blutige Opfer verbunden wurden, um so weniger kann bei den blutigen die Schlachtung allein das Zeichen oder Wesen des Opfers sein.

Um so bedeutungsvoller ist die Rolle, welche das Blut bei den Opfern der Heiden und Juden gespielt hat. Das Blut, welches auch im jüdischen Kultus vom Priester aufgefaßt wurde, um damit den Altar zu besprengen oder zu bestreichen, mußte durch die Schlachtung gewonnen werden. Die Blutvergießung bezweckte nicht die Vernichtung des Lebens, die Destruktion, sondern war das Mittel, um das Blut zu gewinnen und damit den Altar zu besprengen. Dies geschah aber, weil auf dem Altar Gott gegenwärtig gedacht wurde. Bei den Griechen tödtete man deshalb auch das Tier für das

1) Vgl. dagegen Arnobius, der den Gestank der verbrannten Eingeweide wie den Wohlgeruch des Weihrauchs der Götter unwürdig findet (7, 15. 28).

Digitized by Google

Brandopfer mit dem Schlachtmeſſer oder wenn man es mit der Keule niederſchlug, pflegte man ihm noch die Kehle zu durchſchneiden, um das Blut zur Beſprengung zu gewinnen. Bei Opfern für die unterirdiſchen Götter goß man das Blut in Gruben. Das „Schächten“ der Israeliten iſt allgemeine rabbiniſche Vorſchrift.

Woher hat aber das Blut dieſe hervorragende Bedeutung im Opferkult? Die moderne Religionsgeſchichte will dieſelbe aus der Idee der Blutsverwandtſchaft ableiten. Dies beweiſe der Gebrauch des Blutes und des Opfers beim Bündnis. Es ſoll zur Vermittlung des Stammgottes dienen. Das Blut werde beim Bundesopfer nicht nur auf die beiden bundſchließenden Parteien, ſondern auch auf Gott gebracht. Man beſtreiche damit den h. Stein, den Altar oder das Heiligtum, um dem Bunde recht eigentlich ſeine Kraft zu verleihen (Herod. 3, 8). Die Steine vertreten die Gottheit. Die Verbündeten werden dagegen nicht mit Blut beſtrichen, weil (wenigſtens bei den Arabern) das letztere das Unwichtigere gegenüber dem erſteren ſei. Im Grunde ſei nun dieſe Form der Bundesſchließung nichts anderes als die Anwendung des Opfers in einem beſtimmten Fall. Jedes Stammopfer habe gewiſſermaßen den Charakter einer Bundesſchließung. „Wenn die Glieder eines Stammes ſich um den Altar ihres Gottes ſammeln, ſo teilen ſie das Opfer untereinander und mit der Gottheit. Damit wird das Band, das die Stammesgenoſſen unter ſich und mit der Gottheit verbindet, freilich nicht zum erſten Mal geknüpft, aber es wird damit erneuert oder gekräftigt. Die Hebräer bringen das Blut, das ſie ſelbſt nicht genießen, an den Altar. Ebenſo ſtreichen die Araber

Digitized by Google

es auf den heiligen Stein, der Altar und Wohnung der Gottheit zugleich ist. Bei den Hebräern wird meistens auch ein Teil des Fleisches auf dem Altar verbrannt, wogegen die Araber sich mit der Blutstreichung begnügen“ [1]). Der Blutgenuß sei seitens der Opfernden bei den Hebräern früh abgekommen. Er war der Gottheit vorbehalten. Dies sei aber nicht deshalb geschehen, weil das Leben, das im Blute seinen Sitz habe, von der Gottheit stammte (dies sei ein viel späterer Gedanke) und ihr zurückgegeben werden mußte. Der Grund sei vielmehr in der Scheu vor dem Genuß des Lebens und zugleich wohl in dem Streben gelegen gewesen, zwischen der Speise Jahve's und der der Menschen zu unterscheiden [2]).

Allein der Genuß des rohen Blutes galt auch im Altertum als eine seltene Barbarei. Wir wissen nur aus den ganz sinnlichen Kulten Vorderasiens, daß sich mitunter Priester durch Trinken rauchenden Blutes berauschten. Es wäre daher auffallend wenn das Blut den Göttern als Nahrung dargeboten worden wäre. Zwar erzählt Maimonides von den Zabiern, sie fangen das Blut des Opfertieres in einem Gefäß auf, setzen sich in einen Kreis und, während sie selbst das Opferfleisch verzehren, nehmen, wie sie meinten, die Götter das Blut zu sich. In Indien war es Sitte, die Gottheit aufzufordern, das Opferblut zu trinken. Ja die Zabier sollen zwar für gewöhnlich das Blut verschmäht, aber doch das Opferblut getrunken haben, um dadurch in eine ganz besondere und außerordentliche Verbindung mit den Göttern zu kommen und höhere Kräfte zu er-

1) Smend, Religionsgeschichte S. 25.
2) Smend, a. a. O. S. 127.

Digitized by Google

langen [1]). Ähnliches wird von einer weissagenden Frau im Tempel des Apollo Deirodiotes und von den Priestern der Slaven berichtet. Auch die Kannibalen wollen durch den Genuß des Menschenblutes sich die Kraft und den Mut ihrer Feinde aneignen. Daraus läßt sich aber nur abnehmen, daß das Blut des Opfers als das beste Mittel galt mit der Gottheit in innige Lebensgemeinschaft zu treten [2]). Aus diesem Grunde galt das Bundesblut als Mittel zur Herstellung der Gemeinschaft mit Gott und seinen Verehrern. Der tiefere Grund muß aber wieder in der Bedeutung des Blutes für das Leben gesucht werden. Daß das Blut der Sitz des Lebens ist galt im ganzen Altertum allgemein. Die Ausgießung des Blutes auf den Altar kann also nur die Hingabe des Lebens an Gott bedeuten. Dies zeigt sich besonders bei den Persern, welche vom Opferfleisch nichts auf den Altar brachten, um das Feuer nicht zu verunreinigen, weil sie glaubten, die Gottheit wolle nur die Seele des Tieres. Nach griechischer Anschauung ist *αἱμάσσειν βωμούς* gleichbedeutend mit opfern, bei den Römern ist animam litare der priesterliche Kunstausdruck für opfern und identisch mit sanguinem litare. Philo nennt allgemein das Opfer eine *ψυχικὴ σπονδή*, weil das Blut eine Ausgießung der Seele sei [3]). Man mag die Ausbildung dieser Idee in die spätere Zeit verlegen, aber der Keim derselben reicht in die älteste Zeit zurück. Das Leben in der Natur wurde kosmogonisch und theo-

1) Bähr, Symbolik des Mosaischen Kultus. Heidelberg 1839. II, 240.

2) Arnob. l. c. 7, 15.

3) De victim. M. II, 242, 10. Bähr, a. a. O. S. 246.

Digitized by Google

goniſch erklärt. Aus dem göttlichen Weſen kam alles Lebendige hervor, zu ihm kehrt alles Leben wieder zurück. Die Rückgabe mußte daher nach heidniſcher Anſchauung die Quelle des Lebens mehren und dem durch ſymboliſche Stellvertretung Opfernden neues Leben zuführen. An eine reinigende Kraft des Blutes dachte man eben deshalb nicht.

Auch im alten Teſtament iſt dieſelbe Auffaſſung von der Bedeutung des Blutes im Kultus feſtgehalten, ja formell ausgeſprochen. Die klaſſiſche Stelle iſt Lev. 17, 11: „Denn die Seele des Fleiſches iſt im Blut und ich habe es auch gegeben zum Altar, zu ſühnen eure Seelen, denn das Blut ſühnt durch die Seele“. Der Beweiskraft dieſer Stelle thut es keinen Eintrag, daß ſie als Motiv für die Enthaltung vom Genuſſe des Blutes angeführt wird, denn der oft genannte Ritus der Blutbeſprengung ſtellt den Sinn dieſer Stelle außer allen Zweifel. Fraglich kann nur ſein, wie dieſe Sühne zu verſtehen ſei. Aber auch hiefür iſt „durch die Seele“ der Fingerzeig gegeben. Geſühnt werden ſoll der Menſch, nicht Gott. Das Opfertier ſtellt nicht, wie im Heidentum, die Gottheit, ſondern den Opfernden vor. Die Wahl des Opfertieres richtet ſich nicht nach dem Weſen der Gottheit, ſondern entweder nach der Stellung des Opfernden in der Theokratie oder nach dem beſonderen Zweck der Opferhandlung. Wenn daher der Heide in erſter Linie eine kosmiſche Sühne anſtrebt, eine Abwendung gewiſſer Naturübel und Plagen, eine Begütigung der erzürnten Naturmächte und Wiederherſtellung des geſtörten Verhältniſſes mit ihnen, und das Böſe um ſeiner ſelbſt willen kaum in Betracht kommt, ſo iſt die

Digitized by Google

alttestamentliche Sühne auf die Sündentilgung und Heiligung des Opfernden und des ganzen Volkes gerichtet. Diese hat der subjektiven Seite nach ihre Voraussetzung in der Hingabe des Menschen an Gott durch den Tod, welche durch die Hingabe des Tieres in den Tod und des Blutes, in welchem das Leben ist, an Gott symbolisiert wird, aber objektiv die Wiederbelebung des sündigen Menschen und die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zu Gott, die Gemeinschaft mit Gott bewirken soll. Indem Gott diese auf Grund der symbolisch-stellvertretenden Hingabe der Tierseele herstellt, erscheint er als der rechtfertigende und heiligende Gott, wie er auch vom Blute sagt: „Ich habe es euch gegeben".

Wenn aber im heidnischen Kultus das Tier als Repräsentant der Gottheit angeschaut und das Opfer als eine symbolische Darstellung[1]) des Prozesses des Naturlebens, namentlich der Zeugung und Vernichtung, der kosmogonischen Entwicklung war und die pantheistische Vergottung den höchsten Zweck bildete, so daß es nicht als Mittel, sondern als Schlußstein im Heiligungsprozeß, als reale Sühnung und Vereinigung mit Gott bewirkend aufgefaßt wurde, so konnte im alten Bunde die Tierseele an sich nichts mit der moralischen Menschenseele gemein haben, wenn auch die Israeliten das Opfer vielmehr als einen sakramentalen Akt betrachteten. Denn das Opfer bezog sich nur auf die äußerlichen Vergehen gegen die theokratische Ordnung, die eigentliche, absicht-

1) Cf. Arnob. Adv. nat. 6, 10: Et unde novissime scitis, an simulacra haec omnia quae dis immortalibus vicaria substitutione formatis similitudinem referant habeantque divinam? 7, 18 sq.

Digitized by Google

liche schwere Sünde wurde mit dem Tode bestraft. Wie die ganze Ökonomie des alten Bundes in ihren äußeren Formen und Einrichtungen aber auf das Höhere, Vollkommene, Geistige hinwies und dasselbe im Keime in sich trug, so mußte auch die Opfereinrichtung und speziell die Blutbesprengung das Zukünftige symbolisieren und keimartig in sich tragen. Das Opferblut wies typisch auf die Erfüllung im Blute Christi hin, dessen Ausgießung die Hingabe der Seele war (Math. 20, 28) und als wahres Sühn- und Heilmittel die Versöhnung der Menschen mit Gott und die Wiedergeburt zu neuem Leben bewirkte.

Mit dieser Auffassung stimmt auch überein was der Apostel Paulus über die Opfer des alten Bundes sagte. Denn indem er allgemein das Gesetz als Schatten der zukünftigen Güter bezeichnet (Hebr. 10, 1) negiert er die wahre Sündenvergebung durch die Opfer, „denn es ist unmöglich, daß das Blut von Stieren und Böcken die Sünden tilge". Und doch hat Moses mit dem Bundesblut das ganze Volk besprengt. „Und fast alles wird nach dem Gesetze mit Blut gereinigt, und ohne Blutvergießung giebt es keine Vergebung. Das ist also der notwendige Weg, der Reinigung für die Abbilder im Himmel, aber für das Himmlische selbst muß es höhere Opfer geben" (Hebr. 9, 22. 23). Daher kam der neutestamentliche Hohepriester und ging nicht mit fremdem Blute, sondern mit seinem eigenen in das Allerheiligste ein. Deshalb haben wir Zuversicht zum Eintritt ins Heiligtum im Blute Jesu (10, 19). „Wenn einer das Gesetz Mose's übertritt, so muß er ohne Barmherzigkeit sterben auf zwei oder drei Zeugen; wie viel

Digitized by Google

schlimmer denkt ihr, daß die Strafe sei, die dem zuerkannt wird, welcher den Sohn Gottes mit Füßen tritt und das Blut des Bundes gemein achtet, mit dem er geheiligt ward" (10, 29).

Eusebius benützt die Stelle im Leviticus, um die Bedeutung des Opfers zu bestimmen. „Da sie (die Juden) nichts für kostbarer und vorzüglicher hielten als ihre Seele, um es zu weihen, so opferten sie für dieselbe unterdessen das Leben der unvernünftigen Tiere, indem sie so für ihre Seele das Lösegeld darbrachten (*ἀντίψυχα τῆς σφῶν ψυχῆς*). Und sie glaubten, daß sie hierin weder etwas fehlen noch ungerecht handeln, da sie gelernt hatten, daß die Seele der unvernünftigen Tiere keineswegs der vernünftigen und denkenden Seele der Menschen ähnlich sei, und belehrt worden waren, daß dieselbe nichts anderes sei als ihr Blut und die darin befindliche Lebenskraft und sie dies allein darbieten, indem sie Gott die Seele für die Seele opfern. Dies zeigt aber Moses irgendwo in vollem Sinne an, wo er sagt: Die Seele alles Fleisches ist sein Blut, und ich habe euch das Blut zum Altar gegeben, zu sühnen eure Seelen für eure Sünden; denn ihr Blut wird sühnen für die Seele. Deshalb habe ich zu den Söhnen Israels gesagt: Keine Seele aus euch genieße Blut. Gieb genau acht, wie hier gesagt ist: Ich habe euch gegeben auf dem Altar zu sühnen eure Seelen; denn die Seele ist die Sühne für die Seele. Deutlich sagt er, daß für die menschliche Seele das Blut der geschlachteten Tiere als Sühnmittel dargebracht werden soll. Dasselbe lehrt auch das Gesetz von den Opfern, wenn man es aufmerksamer betrachtet. Denn jeder muß dem Haupt des

Digitized by Google

Opfertieres, während er opfert, die Hände auflegen und das Tier selbst am Haupt haltend zum Priester führen, als ob er für sein eigenes Haupt das Opfer darbringe; es sagt von jedem: er führe dasselbe vor den Herrn und lege die Hände auf das Haupt seines Opfers. Dies wurde bei jedem Opfer beobachtet, da anders gar keines dargebracht wurde. Daraus will das göttliche Wort die Lehre gezogen wissen, daß die Tiere den Wert der Menschenseelen, welche geopfert werden sollten, ersetzten" [1]). Abgesehen davon, daß Eusebius die nicht zum Wesen des Opfers gehörigen Handlungen des Opfernden mit der Opferhandlung selbst zu eng verbindet, hat er richtig die Hingabe des Lebens im Blute als das Hauptmoment des Opferbegriffes im Gesetz bestimmt. Auch die Stellvertretung ist nach dem Grundsatz: Leben um Leben zutreffend geschildert, falls man nicht vergißt, daß sie vor und außer Christus eine symbolische ist, denn die Tierseele kann niemals ein gleichwertiger Ersatz für eine Menschenseele sein. Davon, daß die Schlachtung die materielle Form des Opfers sei, sagt er nichts. Den figürlichen Charakter hat besonders der h. Augustinus betont.

Der letzte Akt bei allen Opfern ist das Verbrennen des einen und das Verzehren des anderen Teiles. Jenes kommt bei allen Opfern vor, dieses war gleichfalls bei den Heiden allgemeine Regel, erlitt aber bei den Israeliten wesentliche Ausnahmen, insofern nur beim Friedensopfer eine Mahlzeit für den Opfernden und seine Angehörigen stattfand, beim Sünd- und Schuld-

1) Dem. ev. 1, 10, 7.

Digitized by Google

opfer der Laien gehörte das übrig bleibende Fleisch den Priestern und mußte am h. Orte verzehrt werden, bei dem der Priester aber mußte alles Fleisch hinausgebracht und verbrannt werden. Nach ältestem Brauch wurde bei den Griechen und Römern wahrscheinlich das ganze Opfertier verbrannt, später aber nur einzelne Teile und zwar gerade solche, welche wie Eingeweide, das Fett sich am wenigsten zur Nahrung eigneten, weshalb die Griechen, als sie selbst die Zeremonie nicht mehr verstanden, dieselbe auf einen Betrug, den Prometheus bei der Teilung des Opfertieres dem Jupiter spielte, zurückführten. Gerade diese Teile galten als Sitz des Gefühles. Das Übrige verzehrten die Opfernden in einem h. Festmahle, welches seit urältester Zeit nach vollendeter Opferhandlung üblich war. Das Verbrennen sollte aber nicht die Vernichtung, sondern die Übergabe an Gott bedeuten. Denn im Feuer erleidet der Körper diejenige Veränderung, welche ihn für den unsichtbaren Gott annehmbar macht. Im Feuer acceptiert Gott das Leben, welches der Mensch für sein Leben hingegeben hat, heiligt die Gabe und zwar nicht bloß die, welche verzehrt, sondern auch die, von welcher sie genommen wird. Deshalb wird Gott gleichsam der Gastgeber für das Opfermahl, indem er dem Opferfleisch die stärkende und belebende Weihe giebt. Ja er wird der Tischgenosse der Opfernden, so daß durch den gemeinschaftlichen Genuß des reinen Opferfleisches, die Kommunion der κρέα θεόθυτα zugleich ein substantielles neues Leben in den Genießenden begründet wurde. Da bei den Heiden die naturalistische Religion ein Aufgehen des individuellen Lebens in das allgemeine als göttlich betrachtete Naturleben,

Digitized by Google

wie ein Ausſtrömen der allgemeinen Lebenskraft aus dem Weſen der Naturgötter ohne Bedenken annahm, ſo war die Opfermahlzeit nicht nur ein Verbrüderungsfeſt, ſondern auch eine neue Verbindung mit dem göttlichen Weſen und Leben. Bei den Juden ging die Sühne voraus, aber der Zweck derſelben war gleichfalls die Vereinigung mit Gott, freilich nicht die naturaliſtiſch-pantheiſtiſche, ſondern die geiſtig-ſittliche. Indem man Gott opferte trat man in Verbindung mit ihm. Das Blut ſühnte nach dem Willen Gottes die Seele von ihren Sünden und im Verbrennen wurde die innere Gemeinſchaft hergeſtellt. Die Heiligung der ganzen Gabe zeigte ſich beim Sündopfer im Verzehren am h. Ort, die Gemeinſchaft in der Mahlzeit des Friedensopfers. Indem die Hingabe vom Opfernden, die Heiligung im Feuer vom Prieſter als Stellvertreter Gottes beſorgt wurde, war die unzertrennliche Verbindung der Sühne und Heiligung von Seiten Gottes mit dem Hin- und Aufgeben des ſelbſtändigen Prinzips von Seiten des Menſchen angedeutet. Dieſe Beziehung auf die Sünde und Heiligung iſt dem israelitiſchen Kult eigentümlich und iſt durch ſeine reine Gottesidee bedingt. Erſt im ſpäteren Apollodienſt tritt auch bei den Griechen das Sündenbewußtſein mächtiger hervor und bewirkte in den Myſterien eine Sühneinrichtung, die aber wieder einen weſentlich naturaliſtiſch-dramatiſchen Charakter an ſich trug.

Es ſcheint demnach, daß auch allein im alten Bunde von einem eigentlichen Opfer die Rede ſein könne. Denn nicht nur die reale Verbindung mit Gott kann nur durch die von Gott ſelbſt angeordneten Heiligungsmittel bewirkt werden, ſondern auch die ſymboliſch-typiſche und

Digitized by Google

die allgemeine symbolische Bedeutung scheint bloß durch göttliche Einsetzung hergestellt werden zu können. Schon Eusebius hat dies vorausgesetzt, wenn er bemerkt, die Patriarchen haben, von Gott belehrt, die Tierseele der Menschenseele substituiert, und auf die Ähnlichkeit des Mittels (Tierseele im Blut) mit dem zu Heiligenden hinweist. Indem der h. Augustinus nachweist, daß das Opfer von allen nur Gott dargebracht werden wolle, Gott aber unserer Gaben nicht bedürfe, kommt er zu der Folgerung, daß die alttestamentlichen Tieropfer anders zu verstehen seien, wenn nicht durch dieselben das versinnbildet sei, was bei uns geschehe zu dem Zwecke, daß wir Gott anhängen und dem Nächsten dazu raten. »Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum, est« [1]). Dafür beruft er sich auf Ps. 50, 18. 19, wo Gott gezeigt habe, daß er jene äußeren Opfer nur als Sinnbild des einen Opfers, des cor contritum et humiliatum, wollte und anordnete. Daselbe gehe aus Ps. 49, 12. 13—15. Mich. 6, 6—8. Hebr. 13, 16 hervor. Mit Osea 6, 6: misericodiam volo quam sacrificium aber werde einem Opfer der Vorzug vor einem anderen zuerkannt, »quoniam illud quod ab omnibus appellatur sacrificium signum est veri sacrificii«. Deshalb beziehe sich alles, was im alten Testamente von den Opfern gesagt und auf göttliche Anordnung zurückgeführt werde, »ad dilectionem Dei et proximi significandam«. Darnach kommt Augustinus zur Definition: »Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum sc. ad illum finem boni,

1) De civ. Dei 10, 5.

Digitized by Google

quo veraciter beati esse possimus«. Diese Seligkeit wird aber nur durch jenes Gut erreicht, von dem es heißt: »Mihi autem adhaerere Deo bonum est« (Ps. 72, 28). Deshalb hat sich auch Christus in der Gestalt des Menschen für uns in seinem Leiden aufgeopfert, daß wir der Leib eines solchen Hauptes seien und die ganze Gemeinschaft der Heiligen durch den Hohenpriester als allgemeines Opfer Gott dargebracht werde. Daher zeigt der Apostel Römer 12, 3—6 das Opfer der Christen, viele sind ein Leib in Christus. Dieses Opfer feiert auch die Kirche im Sakramente des Altars, wo ihr gezeigt wird, daß sie in dem was sie darbringt sich selbst darbringt.

Hieraus wird geschlossen, daß das Opfer wie das Sakrament zu der Kategorie der heiligen Zeichen gehöre. Und dies ist in der That richtig. Aber Augustinus spricht nur von den von Gott angeordneten Opfern und bleibt bei der allgemeinen Versinnbildlichung des inneren Opfers, welches zur Gemeinschaft mit Gott durch die Liebe führe. Davon, daß etwa in der Zerstörung der Opfergabe die Versinnbildlichung zu suchen sei, sagt er nichts. Indem er aber auf die Liebe hinweist, deutet er das Feuer, welches das Sinnbild der Liebe ist, an. In der Hingabe der Seele an Gott durch das Feuer der Liebe ist der Zweck des Opfers erreicht. Damit ist auch für die heidnischen Opfer die Erklärung gegeben. Augustinus ist der Ansicht, daß die Dämonen die Menschen hiezu verführt haben, nicht weil sie eine Freude an dem sinnlichen Duft der Opfer hatten, sondern weil sie göttlicher Ehre teilhaftig werden wollten [1]).

1) Arnobius persiflliert im 7. Buche der Reihe nach die

Da die Heiden sich aber dadurch in Gemeinschaft mit ihren Göttern setzen wollten, so ist der Zweck formell der gleiche. Deshalb erhielten aber ihre Opfer nicht erst durch die Anordnung der Obrigkeit die notwendige significatio, denn die Obrigkeit hat nur das, was längst in Übung war, zu ihrem Vorteil benützt, und für die Gemeinschaft vorgeschrieben, die privaten Opfer gingen auch später noch stets neben den öffentlichen Opfern einher. Nur wenn man lediglich die destructio ins Auge faßt, kann man über die Bedeutung des Opfers im Zweifel sein und eine Anordnung von Seiten der Obrigkeit für notwendig erachten. Andernfalls erscheint das Opfer als natürlicher Ausdruck des religösen Gefühles und des Verlangens nach Gottes Huld und Barmherzigkeit. Aber eine reale Wirkung ist und bleibt von der Anordnung Gottes abhängig. Denn daran haben die Alten nicht gedacht, daß die Opfer nur eine significatio speculativa und keine efficacia haben, nicht signa practica

Meinung der Heiden, daß die Opfer eine Speise der Götter seien, den Zorn derselben sühnen, ihre Wohltaten verdienen oder zu ihrer Verehrung beitragen. Dies alles sei Anthropomorphismus. Für die symbolische Deutung fehlt ihm der Sinn. Die Heiden können keinen Beweis dafür beibringen, daß die Götter solche Opfer angeordnet haben, und die Vernunft sucht vergebens nach einer annehmbaren Begründung. Eine scharfe Gegenüberstellung der heidnischen und christlichen Auffassung giebt er 7, 35 ff.: »Opinio religionem facit et recta de diis mens, ut nihil eos existimes contra decus propriae sublimitatis appetere. Cum enim cuncta quae his dantur sub oculis hic nostris videamus absumi, quid ad eos aliud ab nobis dicendum est pervenire nisi opiniones diis dignas et eorum convenientissimas nomini? Haec sunt dona certissima, sacrificia haec vera; nam pulticulae, thura cum carnibus rapacium alimenta sunt ignium et parentalibus coniunctissima mortuorum«.

Digitized by Google

seien wie die Sakramente, denn sie kennen den Unterschied zwischen Sakramenten und Opfern überhaupt nicht, wie auch die Kirchenväter Opfer und Sakramente der Natur und des Gesetzes fast unterschiedslos darstellen. Wenn aber nichts destoweniger ziemlich allgemein das Blut als Sitz der Seele die Hauptrolle bei den Opfern spielt, so ist die Analogie für die Hingabe der eigenen Seele an Gott hinlänglich angedeutet. Gott selbst hat diese Analogie in der Opferordnung des alten Testaments zum Bewußtsein gebracht.

Die destructio kann also nicht die forma physica des Opfers sein, wenn man auch die Schlachtung nicht lediglich mit Suarez, Bähr und vielen Neueren als Mittel zum Zweck betrachten will. Die ratio destructionis et immutationis kann sich nur auf die Hingabe zur Gemeinschaft mit Gott beziehen, denn sonst fallen die unblutigen Opfer nicht unter denselben Begriff und werden auch die blutigen Opfer bei den Heiden schwer verständlich [1]). Das Vorwiegen der Festesfreude und der Mahlzeit zeigt, daß die Schlachtung nicht Symbol einer Strafexecution ist, der ganze Ritus weist auf Sühne des göttlichen Zornes durch Hingabe des Besten und auf freudige Vereinigung mit den versöhnten Göttern. Den Heiden ist der Tod nicht als Folge der Sünde, sondern als Notwendigkeit der Natur erschienen. Wie im ewigen Kreislauf der Natur das Entstehen und Vergehen wechseln und aus dem Tode neues Leben entsteht, so mußte auch das Opfer mit dem Götzenopferfleisch nicht nur

1) Vergl. was Arnobius (7, 9) einen Ochsen klagen läßt, daß er, während ein anderer gesündigt habe, geschlachtet werden und durch sein Blut den Gott versöhnen soll.

Digitized by Google

dieſe Idee ſymboliſieren, ſondern auch realiſieren. Götter und Menſchen ſtärkten ſich am Opfer. Das Leben mußte Leben erzeugen und befördern.

Anders war es bei den Juden. Das Leben kommt von dem Schöpfer Himmels und der Erde. Der Tod, aber doch nur der Tod des Menſchen, iſt eine Strafe der Sünde. Der Menſch iſt ſeit der erſten Sünde dem Tod verfallen. Nichts deſto weniger iſt auch im jüdiſchen Opfer die destructio nicht das Hauptmoment. Denn das Leben im Blute ſühnt und die Verbrennung bereitet das Opfer zur Feuerſpeiſe für Jahve. Tritt auch hier die forma metaphysica als ratio substitutionis vicariae deutlicher hervor, ſo iſt ſie doch nur eine ſymboliſche. Der Tod des Tieres kann keine reale Subſtitution für den Tod des Opfernden ſein, und die Tierſeele die Menſchenſeele nicht wirklich erſetzen, weil ſie ſpezifiſch geringer iſt und der Vernichtung anheimfällt. Die phyſiſche Vollkommenheit des Tieres kann nur ein Symbol, kein Erſatz für die zu gewinnende moraliſche Reinheit des Menſchen ſein. Dieſe wird bloß durch die demütige Geſinnung des Opfernden erlangt, denn das äußere Opfer bezieht ſich auf die levitiſche Unreinheit und auf die theokratiſchen Vergehen. Daraus erklärt ſich allein, daß auch das Gebet als Opfer betrachtet werden konnte und die reine Geſinnung Gott wohlgefälliger war als Opfer. Bei den Dankopfern fiel ohnehin die Strafe weg und trat auch bei den Juden die Mahlzeit in ihr Recht. Läßt ſich im Verzehren durch das Feuer eine ſinnbildliche Darſtellung der Teilnahme Gottes am Opfermahle nicht verkennen, ſo iſt auch die gemeinſame Mahlzeit eine ſinnbildliche Teilnahme an dem Tiſche Gottes, ſo daß

Digitized by Google

durch dieſelbe nichts anders geſinnbildet wird als der Eintritt in die innigſte Gemeinſchaft mit Gott. Die phyſiſche Form iſt alſo alles was Gott dargebracht und auf dem Altar verbrannt wird [1]). Die metaphyſiſche Form aber iſt die ſymboliſche Darſtellung der Gemeinſchaft mit Gott. Die Anerkennung Gottes als des Schöpfers Himmels und der Erde iſt durch die Darbringung der Früchte des Feldes und der Herde bereits angedeutet. Der Herr über Leben und Tod braucht nicht ſpeziell in der Schlachtung verſinnbildet zu ſein. Man gelangt alſo zu der allgemeinen Definition: Das Opfer iſt die Hingabe eines ſichtbaren Gegenſtandes aus dem Eigentum an Gott als den höchſten Herrn der Welt, um durch die vom geſetzmäßigen Prieſter mittelſt einer Veränderung bewirkte Annahme ſeitens Gottes die Gemeinſchaft mit Gott (ſymboliſch) herzuſtellen oder zu befeſtigen.

Der volle Begriff des Opfers wurde erſt im Opfer am Kreuze verwirklicht. Nur in dieſem kann von einer wirklichen Stellvertretung die Rede ſein, weil die heilige Seele Jeſu in den Tod hingegeben wurde und durch die Menſchwerdung des Gottesſohnes eine reale Verbindung mit dem Menſchengeſchlechte hergeſtellt worden war. Auf dieſe Stellvertretung weist denn auch Jeſaias hin, wenn er den Knecht Gottes die Schuld aller auf ſich nehmen und tilgen läßt. „Er iſt verwundet unſerer Miſſethaten wegen, zerſchlagen wegen unſerer Vergeh-

1) Isid. Etym. 6, 19, 30: Sacrificium est victima et quaecumque cremantur in ara s. ponuntur. Omne quod Deo datur aut dedicatur aut consecratur.

Digitized by Google

ungen" (53, 5). „Er ist geopfert, weil er selbst gewollt" (53, 7), „wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt worden". Kann auch von der modernen Kritik nicht geleugnet werden, daß Jes. 53 von stellvertretendem Leiden und Sterben handelt[1]), so liegt in der Restriktion, daß er aber nicht „notwendig" entsprechende Opfervorstellungen voraussetze, bereits eine starke Konzession. Freilich wenn man in dem Knechte Gottes einen unbekannten Martyrer finden will, ist der Gedanke schwer durchzuführen, ist aber der künftige Messias gemeint, so harmoniert es mit dem sonstigen Gedankenkreis des großen Propheten. Daß aber für den Messias selbst und für sein Volk der Tod nur der Durchgang zur Herrlichkeit und Vereinigung mit Gott ist, hebt der Prophet nachdrücklich hervor. „Wenn er seine Seele für die Sünde hingegeben haben wird, soll er einen ewigen Samen sehen" (53, 10) zeigt, daß nicht die Tötung sondern die Hingabe des Lebens, um neues Leben zu erwerben, den Opfercharakter darstellt. „Siehe ich komme zu thun deinen Willen" (Hebr. 10, 9). Dieser Wille des Vaters war auf den Tod gerichtet (Matth. 26, 29), aber um durch den Tod zur Auferstehung zu führen. Sonst müßten dieselben Bedenken wiederkehren, welche schon die Väter gegen das Verlangen der Götter nach Blut und Tod geäußert haben. Gott kann kein Wohlgefallen an dem Leiden und Sterben des Menschensohnes an sich haben, sondern nur insofern als sie die vollendete Ergebung in seinen heiligen Willen, der höchste sittliche Akt des Gehorsams sind und die eigene Verherrlichung desselben wie die Erneuerung und Beseligung der Mensch-

1) Smend, a. a. O. S. 129 A. 1.

Digitized by Google

heit bewirken. Im freiwilligen Tod des Gerechten für die Sünder offenbart sich die ganze Liebe Gottes und die schreckliche Bosheit des Sünders, aber zu dem Zwecke der Versöhnung und Vereinigung mit Gott. Am allerwenigsten folgt aber aus Eph. 5, 2, daß das Opfer Christi als ein Strafvollzug aufzufassen sei. Die Stellvertretung ist gewiß ausgesprochen und das Opfer durch *προσφορά* und *θυσία* bezeichnet, aber *εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* kann ebenso wenig als im alten Testament von dem blutigen Tod verstanden werden. Ebenso beweisen gewiß 1 Kor. 5, 7. 15, 3. Röm. 3, 25. Joh. 1, 29. Apok. 5, 6; 1 Petr. 1, 18 das satisfaktorische Opfer Christi, aber nicht, daß die mors vicaria an sich das Hauptmoment des Opfers sei. Auch hier muß es gelten, daß die Seele im Blut ist. Der Tod am Kreuze ist ja an sich kein Opfertod, sondern im Sinne der Juden und Römer eine Hinrichtung. Ein Opfertod wurde er durch die freiwillige Hingabe des Lebens und das Übermaß der Liebe, wodurch unsere Sünde gesühnt, unsere Ungerechtigkeit getilgt wurde. Denn an sich war auch für die göttliche Gerechtigkeit dieser Weg der Erlösung nicht notwendig, wie andererseits nur durch göttliche Anordnung die Vermittlung für das ganze Menschengeschlecht bestimmt sein kann. Wenn Christus durch seinen Tod und sein Blut unsere Sünden gesühnt und uns mit Gott versöhnt hat, so folgt daraus nicht, daß im Tod als solcher das Wesen des Opfers zu suchen ist. Doch haben wir nicht die Absicht hier den Opfercharakter des Werkes Christi weiter zu verfolgen [1]).

1) Vgl. die ältere Auffassung bei Stentrup (de verbo incarnato. Oenip. 1889. II, 703 sq.), die neuere bei Schell (Kath. Dogmatik. Paderborn 1892. III, 186 ff.).

Digitized by Google

2.

Ueber den Verfasser der unter Cyprians Namen überlieferten Traktate „De bono pudicitiae“ und „De spectaculis“.

Auf den ersten Blättern des dritten Bandes der Hartelschen Cyprianausgabe (Wien 1868—71) p. 3—25, welcher unter dem Titel: ‚Appendix scriptorum, quae Caecili Cypriani nomen ferunt‘ den ächten Werken angereiht ist, stehen zwei Abhandlungen, über deren Autor in letzter Zeit mehrere Untersuchungen angestellt worden sind. Die eine Schrift, De spectaculis [1]), behandelte Wölfflin [2]) im 8. Bande seines Archivs für lateinische Lexikographie und Grammatik (S. 1—22), woselbst er die Schrift gegen die jetzt fast allseits herrschende und unangefochtene Meinung, dieselbe sei dem Cyprian abzusprechen, ihm zuzuerkennen geneigt ist; doch schloß er die Frage über den Verfasser noch nicht: „Freilich möchten wir noch mit keiner endgültigen Entscheidung hervortreten, aber doch die bisher weder aufgesuchten noch entwickelten Gründe des pro und contra vorlegen“ (S. 2). Die Untersuchung des andern Traktats, De bono pu-

1) Die Bezeichnung dieser Schrift im Folgenden ist ‚Spect.‘
2) Cyprianus de spectaculis.

Digitized by Google

dicitiae [1]), führte Seb. Matzinger [2]) zu der entschiedenen Behauptung, daß auch diese Schrift Cyprianischen Ursprungs sei.

Prof. Joh. Haußleiter [3]) in Greifswald nun versuchte in dem Theologischen Litteraturblatt 1892 (Sp. 431 ff.) hauptsächlich auf Grund seiner Beobachtung der Einführung und Fassung von Bibelstellen bei Cyprian einerseits und in den beiden Traktaten andererseits darzulegen, daß letztere durchaus dem Cyprian abzusprechen seien. Karl Weyman (Hist. Jahrbuch XIII S. 737 ff.) [4]) that einen Schritt weiter, indem er nicht bloß mehrere der Gründe, welche Wölfflin und Matzinger den Cyprian als Autor erscheinen ließen, widerlegte oder doch in ihrer Bedeutung abschwächte, sondern auch einen Autor bezeichnete, dem er die fraglichen Schriften eher als dem Bischof von Karthago zugeschrieben wissen möchte. Seine Vermutung, der römische Presbyter und Gegenbischof Novatianus sei der Verfasser, muß auch er, wie Wölfflin und Matzinger ihrerseits, allein auf innere Gründe stützen [5]).

Indem ich weiter ging auf dem Wege, den Weyman

1) Im Folgenden = ‚Pud'.

2) Des hl. Cyprians Traktat: ‚De bono pudicitiae', Nürnberg 1892 (Münchener Inaugural-Dissertation, zugleich Gymnasialprogr.) S. 28.

3) „Zwei strittige Schriften Cyprians: De spectaculis und De bono pudicitiae".

4) „Über die dem Cyprianus beigelegten Schriften De spect. und De b. pud.".

5) Wölfflin (Archiv VIII, 307) erkennt an, daß die historische Situation, die Sprache und die Benützung Tertullians auf Cyprian und Novatian „gleich gut" passen. Vgl. Theol. Quartalschr. LXXV, 521; Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, 717.

Digitized by Google

aufgespürt, konnte ich die für die Autorschaft Cyprians beigebrachten Gründe völlig paralysieren, da sich für Novatian ähnliche und gleiche, überdies noch mehr und deutlichere Anhaltspunkte geben lassen, was in der folgenden Abhandlung begründet werden soll.

‚Novatianus Romanae urbis presbyter adversus Cornelium cathedram sacerdotalem conatus invadere Novatianorum quod Graece dicitur *Καθαρῶν* dogma constituit, nolens apostatas recipere poenitentes'. In dieser von Hieronymus (vir. ill. 70) gebotenen kurzen Notiz ist das Hauptsächlichste enthalten, was wir aus der reichhaltigen Cyprianischen Briefsammlung über Novatian als Presbyter und späteren Schismatiker erfahren. Von einer anderen Seite betrachtet erscheint Novatian als der geistig bedeutendste und deshalb von unbefangenen und gerechten Beurteilern am meisten geschätzte Priester der römischen Kirche um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Hieronymus schon zählt ihn ep. 36, 1 (Ad Damasum) neben Tertullian zu den ‚eloquentissimis viris'. Von Neueren spendet ihm Dupin [1]) ein übersprudelndes Lob: ‚Hic auctor ingenio, eloquentia et scientia pollebat. Eius stylus est purus, nitidus et expolitus; phrases electae, cogitationes naturales, et ratiocinia solida. Multa habet Scripturae loca apposite citata; imo in Tractatibus, qui nunc exstant, ordo et methodus optima observatur, semperque placide et moderate loquitur', welchem Ceillier in seinem Werke Histoire générale des auteurs sacrés (T. III, 296, Paris 1732) voll und ganz beipflichtet: ‚Novatien écrivoit avec beau-

1) Angeführt bei Migne III, 904, Paris 1886 (Neudruck).

Digitized by Google

coup d'agrémens et de douceur. Son Discours est méthodique et bien suivi, ses raisonnements solides et soutenus par des autorités de l'Ecriture qu'il allégue ordinairement très à propos'. Caspari ferner betont im 3. Band ſeiner „Quellen zur Geſchichte des römiſchen Taufſymbols" (S. 430) die nicht unbedeutende, ſchriftſtelleriſche Thätigkeit in lateiniſcher Sprache, die Novatian im 6. Decennium des 3. Jahrhunderts zu Rom entwickelte. Und in jüngſter Zeit erſt gab ihm Harnack (Theolog. Abhandlungen für Weizſäcker 1892 S. 16) das Zeugnis des „denkenden Theologen, des ernſten Verteidigers des Evangeliums, des beredten Predigers". Von ſeinen Schriften, deren Hieronymus (vir. ill. 70) mehrere namhaft macht, ſind erhalten ein größeres dogmatiſches Werk De trinitate, ein Brief De cibis judaicis ſowie zwei weitere Schreiben nämlich ep. 30 und 36 [1]) der Cyprianiſchen Briefſammlung. Aus Hieronymus' Bemerkung in ſeinem Schreiben Ad Paulum Senem Concordiae (ep. 10, 3) könnte man ſogar auf eine Novatianiſche Briefſammlung ſchließen: ‚— deprecor Aureli Victoris Historiam simulque *Epistolas Novatiani*, ut dum schismatici hominis venena cognoscimus libentius sancti martyris Cypriani bibamus antidotum'. Der Zuſatz ‚schismatici' zeigt wohl auf die Briefe, welche Novatian allſeits hinausſchickte, nachdem er ſich hatte die Biſchofswürde übertragen laſſen. Daß er ſolche Briefe geſchrieben hat, erfahren wir aus Cypr. ep. 55, 24 und Socr. H. E. 4, 28.

Unter den von Hieronymus (vir. ill. 70) aufge-

1) Daß dieſer Brief wirklich von Novatian herrührt, wurde von Harnack a. a. O. S. 17 ff. außer allen Zweifel geſetzt.

Digitized by Google

zählten Schriftwerken Novatians vermissen wir nun allerdings die beiden Traktate ‚De bono pudicitiae' und ‚De spectaculis'. Dieser Umstand aber kann kein Grund sein, von vorneherein von der Autorschaft Novatians abzusehen, setzt doch Hieronymus auch an dieser Stelle sein bekanntes ‚multaque alia'. Dazu kommt, daß man in der Mitte des 4. Jahrhunderts dem Novatian als Schismatiker sogar sein Hauptwerk ‚De trinitate' abgesprochen hat [1]), weil man es noch immer lesenswert fand [2]). Wie die Übersicht über das Quellenmaterial ergiebt, wußte man seit der Mitte des 4. Jahrhunderts schon, namentlich in Rom selbst, von der Person Novatians überhaupt nichts sicheres mehr: so sehr hatte sich die römische Kirche bemüht, alle Erinnerung an den verhaßten Rigoristen und Schismatiker auszutilgen oder durch Legenden zu ersetzen [3]). Wenn man dem Andenken eines Mannes in dieser Weise entgegenarbeitet, darf es nicht Wunder nehmen, daß seine Schriften verloren gehen oder wenigstens den Namen ihres Autors verlieren. Und trotz dieses feindlichen Bestrebens der römischen Kirche war Novatians Schrift [4]) ‚De bono pudicitiae' späterhin noch bekannt, wenn auch wahrscheinlich nicht unter seinem Namen. Im 4. Jahrhundert benützte sie nämlich der Bischof Zeno von Verona, und das Citat in dem 2. pelagianischen Briefe bei Caspari (Briefe, Abhandlungen u. s. w.) S. 21 § 6 giebt Zeug-

1) Hieron. l. II, 19 contra Rufinum.

2) Vergl. Harnack in Herzogs Real-Enc. X, 653 ff., wo ausführlich über das Novatianische Schisma gehandelt ist.

3) Harnack a. a. O. S. 655.

4) Man gestatte mir diese Voraufnahme.

Digitized by Google

nis, daß ſich der Traktat auch noch in ſpäterer Zeit einer gewiſſen Verbreitung erfreute (Weyman, Hiſtor. Jahrb. XIV, 330 f.).

Novatians unter ſeinem eigenen Namen erhaltene Schriften ‚De trinitate' und ‚De cibis judaicis' wurden einigen Handſchriften Tertullians angehängt. Öhler ſagt in der Präfatio (p. XIV) zu ſeiner Tertullianausgabe 1853: ‚— cuius (Joh. Gagnei) operum Tertulliani — editio prodiit Parisiis a. MDXLV. Accesserunt enim ‚ex *vetustissimo codice* desumpta' opera haec: De testimonio animae ....., unaque cum his Novatiani liber de trinitate et de cibis judaicis epistola, item sub nomine Tertulliani'. Das Gleiche bemerkt er zu der Ausgabe vom Jahre 1550: Basileae nova — editio prodiit cura Sigismundi Gelenii viri apprime docti — ex codice Masburensi. ‚De trinitate' war auch noch angefügt der Editio Pameliana MDLXXIX.

Warum ſind aber unſere beiden Traktate nicht auch an dieſer Stelle erhalten? — Novatian und deſſen Anhänger waren beſtrebt, ſeine Schriften und Briefe zu verbreiten (Cypr. ep. 55, 24); da aber die römiſche Kirche fleißig dafür ſorgte, daß Novatians ſchismatiſches Beginnen zu aller Ohren komme, war es ſchwer geworden, für ſeine litterariſchen Erzeugniſſe noch Leſer zu gewinnen; und wohl oder übel mußten ſie ſich damit zufrieden geben, wenigſtens einigen das Leben zu erhalten, und ſelbſt bei dieſen mußten ſie ſich dazu verſtehen, Novatian als Autor zu verleugnen, und mußten ſie unter den Namen eines anderen rechtgläubigen Kirchenſchriftſtellers zu bringen ſuchen. Das Nächſtliegende war, an Tertullian und Cyprian zu denken. Nun hat aber Ter-

Digitized by Google

tullian bereits je eine Abhandlung ‚De spectaculis' und ‚De pudicitia' geschrieben, so daß es doch zu auffallend gewesen wäre, hätten Novatians Anhänger auch dessen Traktate ‚De bono pudicitiae' und ‚De spectaculis' dem Tertullian untergeschoben, wie wir das wohl von den beiden Schriften ‚De trinitate' und ‚De cibis judaicis' nach dem Obigen annehmen dürfen. Mit dieser Kombination glaube ich den Umstand erklären zu können, daß nicht auch De b. pud. und De spect. in den Codd. der genannten Tertullianausgaben neben Novatians Schriften De trin. und De cib. enthalten sind; und aus diesem Grunde wird auch Cyprian zur Autorschaft unserer beiden Traktate gekommen sein, die unter seinem Namen nun fortlebten, sodaß wir sie in Cyprianischen Codices überliefert bekamen.

Matzinger giebt in der Einleitung zu seiner Abhandlung zwei Verzeichnisse Cyprianischer Schriften an und betont zugleich deren Unzuverlässigkeit, da sie Echtes als unecht und Unechtes als echt erscheinen lassen; damit entschuldigte er das Fehlen des Traktates Pud. in denselben. Ebenso ist Spect. dort nicht aufgeführt. Wenn ich nun auch das Schweigen dieser Verzeichnisse nicht für mich ausbeuten kann, wenn ferner auch dem Umstand keine besondere Bedeutung beigemessen werden darf, daß Hieronymus (vgl. oben) die Traktate bei der Aufzählung der Cyprianischen Schriften nicht erwähnt, so werden diese Punkte doch für mich sprechen, sofern mir andere unanfechtbare und verlässige zur Seite stehen. Übrigens möchte ich mehr als Matzinger es betonen, daß, wenn die Abhandlung Pud. wirklich von Cyprian sein soll, gerade die ältesten und besten Cyprianhand-

Digitized by Google

schriften wie der Cod. Seguerianus nunc Parisinus saec. VI—VII dieselbe nicht enthalten, nachdem eben diese Schrift im 4. und 5. Jahrhundert noch einen achtenswerten Leserkreis hatte.

Auch die handschriftliche Überlieferung des Traktates Spect. ist nicht genügend Bürgschaft für dessen Cyprianischen Ursprung, da in den Cyprian-Codices Z, μ und r[1]), in denen er unter einer ganz schlimmen Gesellschaft erhalten ist, allein einige unechte Briefe Cyprians stehen (Wölfflin S. 3).

Warum sollte ferner Cyprian zweimal über denselben Gegenstand schreiben, hat er doch schon in der Schrift ‚De habitu virginum' seinen Unwillen und Schmerz über die darniederliegende Keuschheit ausgedrückt und in dem Traktat ‚Ad Donatum' (c. 7 f.) sich über die Schauspiele ausgelassen und das in einem ganz andern Ton, als er in Pud. und Spect. klingt. Rettberg (Cyprian, 1831 S. 282) schreibt hierüber: „Vergleicht man diese Schrift (Spect.) mit dem, was Cyprian selbst über die Schauspiele in der Abhandlung ‚Ad Donatum' sagt, so erscheint sie gewaltig matt und gedämpft gegen das Hinreißende der Darstellung, womit er dort das Unchristliche des Schauspielbesuches ausmalt. Wer einmal die Sache mit solcher Lebhaftigkeit dargestellt hat, wird schwerlich eine so matte Wiederholung geben". Ähnlich beurteilt er Pud. im Verhältnis zu ‚De habitu virginum' (S. 286). Außerdem fällt, was von Haußleiter schon bemerkt wurde, sehr in die Wagschale, daß es bei Cyprians sonstiger Art völlig

1) Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrh.

Digitized by Google

unerfindlich wäre, warum die spezielle Veranlassung des Ermahnungsschreibens Pud. mit keiner Silbe erwähnt ist. Haußleiter stellt die beiden Sendschreiben zusammen mit den Briefen, die Cyprian von seinem Verstecke aus während der Decianischen Verfolgung an seine Gemeinde gerichtet hat, und bemerkt dazu: „Die Briefe sind voll von konkreten Beziehungen auf die Verfolgungszeit; jedem einzelnen Brief läßt sich ein völlig deutliches Bild der Lage entnehmen, womit verglichen die Sendschreiben Spect. und Pud. mit ihren allgemein gehaltenen Ausführungen völlig farblos erscheinen (Sp. 432)". Besonders empfindlich vermißt er Cyprians Bibel; dieser Frage jedoch widme ich unten einen eigenen Abschnitt. — Ich erwähne noch einen Punkt, der gegen Cyprians Autorschaft zu sprechen scheint: es ist der geringe Umfang unserer beiden Traktate. Cyprian ist gewohnt, in längeren Auseinandersetzungen dieser Art zu seinen Lesern zu sprechen. In dem sechzehn (kurze) Kapitel umfassenden Traktat ‚Ad Donatum' sagt er am Schluß: ‚Haec *interim* brevibus'; er schließt nur, weil es bereits Abend und Zeit zum Gebet ist, um das Thema ein andermal fortzusetzen. In unsern Traktaten[1]) aber finden wir oft genug das Streben nach kurzer Fassung betont:

Pud. 2: *breviter* vos admonere proposui. — Pud. 8: pudicitiae nobis *breviter* sunt exposita praecepta. — Pud. 14: ego *pauca* dictavi, quoniam non est propositum volumina scribere, sed allocutionem transmittere. — Spect. 1: placuit *paucis* vos — admonere; cf. Spect. 5: plura prosequi quid est necesse und

1) Sie haben ohnehin nur geringen Umfang: Spect. zehn und Pud. vierzehn kurze Kapitel.

Digitized by Google

Pud. 9: infinitum erit si exempla prosequar plura (nachdem zwei Beispiele angeführt sind). — Das Nämliche tritt in Novatians Schriften zu Tage: der Brief ‚De cib. jud'. ist nicht umfangreicher als Spect. [1]); zudem lassen die folgenden Stellen erkennen, daß Novatian immer nach Kürze trachtet: Trin. [2]) 971 B: Haec satis sit dictasse, *pauca* de *multis*; — trin. 974 C: et haec quidem *breviter* sint nobis dicta et *strictum* posita et *non longa* disputatione porrecta. Latius enim potuerint porrigi et propensiore disputatione produci. — Ferner Cib. [3]) 983 A: epistola, in qua aliquid de cibis — *breviter* disseritur.

Die vorgeführten Momente dürften Cyprians Autorschaft wohl schon in Zweifel setzen; Haußleiter schreibt den Bibelcitaten allein eine solche Bedeutung zu, daß er wegen der Divergenz, welche die anerkannt Cyprianischen Schriften und unsere Traktate in diesem Punkte aufweisen, Cyprian nicht als Autor anerkennt.

Um nun nicht die Bemerkungen über die historische Situation, welche durch das Folgende ergänzt werden sollen, in zwei Teile zerreißen zu müssen und so die Einheit des Bildes zu stören, will ich gleich an dieser Stelle, bevor ich an die Darlegung des sprachlichen Verhältnisses unserer beiden Traktate zu Cyprian sowohl als Novatian schreite, auseinandersetzen, ob diese Schriften sich überhaupt in den Rahmen der Geschichte Novatians bringen lassen. Man entschuldige daher diese Anticipation!

1) Der längere Traktat dogm. Inhalts, De trinitate, kann hier nicht in Betracht kommen.

2) ‚trin.' ist im Folg. die Abkürzung für Novat. De trinitate, bei Migne (1886) III, 913 ff.

3) ‚cib.' = Novat. De cibis judaicis. Vgl. vorige Anm.

Digitized by Google

Novatian hatte während der Zeit der römischen Sedisvacanz (20 Jan. 250 — März 251) von Sommer 250 an die Führung des römischen Klerus übernommen [1]). Am wichtigsten für die Ruhe und Sicherheit des Ganzen in dieser sturmbewegten Zeit der Decianischen Verfolgung war es, daß das Kollegium der höheren Kleriker die volle Regierungsgewalt des Bischofs hatte [2]). Im 8. Brief der Cyprianischen Briefsammlung identificiert der (unbekannte) Schreiber den Klerus, in dessen Namen er schreibt, geradezu mit dem Bischof; es ist dort c. 1 gesprochen von ‚*nostri* antecessores; — *nobis* qui videmur praepositi esse et *vice pastorum* custodire gregem'. In dem 30. und 36. Briefe, die beide von Novatian nach Karthago geschrieben sind, ist die Sprache zwar auch die bischöfliche; doch hat sich das Kollegium in dem 30. klar und deutlich eine Grenze gezogen, über die es nicht hinausgehen will (c. 5. und 8) [3]). In Novatian nun als dem zehnmonatlichen Führer des römischen Kollegiums beziehungsweise der römischen Kirche mußte vermöge seiner Stellungnahme gegen die andern, namentlich vermöge des Bewußtseins der Überlegenheit gegen seine Konpresbyter [4]) allmählich der Gedanke rege und reger werden, den lange Zeit freien Bischofsstuhl selbst zu besteigen, was er denn auch in Bälde ausführte, als es im März 251 zur Bischofswahl kam. Und so

1) Vgl. Harnack in Theol. Abhandl. S. 26 A. 1.

2) Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche S. 148 ff.

3) Ich habe mich hier hauptsächlich an Harnack a. a. O. S. 20 ff. angeschlossen.

4) Vgl. Harnack a. a. O. S. 31 u. 36.

Digitized by Google

tritt uns in dem Schreiben ‚De cibis judaicis' der ſelbſtbewußte, eigenmächtige Biſchof entgegen in den Worten[1]): ‚officium debitum, et cura suscepta et ipsa ministerii *imposita*[2]) persona hanc a me litterarum scribendarum exposcant necessitatem'. Eben dieſes Moment aber erkennen wir wieder in der Einleitung zum Traktat Pud.: ‚me nunquam[3]) aliquas officiorum *meorum* partes praeterisse ...; quid enim aliud in *ecclesia* Domini utilius geri, quid accomodatius *officiis episcopi* potest inveniri'.

Damit bin ich zur Abfaſſungszeit unſerer Traktate gekommen, welche in engem Verhältnis ſteht zu dem eben betonten Moment.

Die Worte im Eingange des Sendſchreibens Pud.: ‚mei et operis et muneris cotidianum votivum negotium *absens licet* optinere conitor et *praesentiam* mei vobis reddere per litteras conor, ſowie in Spect. 1: ‚vobiscum me esse arbitror, cum vobis per litteras loquor' zeigen uns den Verfaſſer von der Gemeinde getrennt. Halten wir dazu die an die eben vorgeführten ſehr merklich anklingenden Worte Novatians aus der Einleitung zu Cib.: ‚jacturam vobis quamdam per *ab-*

1) Vgl. Weyman, Hiſtor. Jahrb. XIII, 747: „Dupin und Tillemont haben bereits richtig gefühlt, daß aus dem Anfang d. Schreibens Cib. der Biſchof bez. Gegenbiſchof ſpreche".

2) Das Verb. imponere deutet auf das „Hände auflegen", dem äußeren Zeichen der Würdenübertragung. Vgl. Kornelius bei Euſebius VI, 43: *χειροτονίαν ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι ἠνάγκασε* ... ſowie weiter unten: *κατεξιώθη τοῦ πρεσβυτερίου κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρας εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον.*

3) Vgl. Matzinger S. 40.

Digitized by Google

sentiam meam putetis illatam, cui remedium conitor dare, dum elaboro vobis me *praesentem* frequentibus litteris exhibere', ſo erſehen wir daraus das gleiche Verhältnis. Kornelius ſagt nun zwar in jenem bekannten Briefe an Fabius von Antiochia (bei Euſebius VI, 43), daß Novatian beim Ausbruch der Decianiſchen Verfolgung ſich zurückgezogen hätte, daß er, als während dieſer Zeit gefährdete Brüder ihn zu Hilfe riefen, feige mit der Ausrede ſich abgeſchloſſen habe, er ſei ἑτέρας φιλοσοφίας ἐραστής; jedoch ſind die in dieſem Schreiben des Kornelius als des erbitterten Gegners Novatians enthaltenen Nachrichten mit größter Vorſicht aufzunehmen. Im Gegenteil wird, nachdem man es dem Cyprian von Rom aus ſo übel angerechnet hat[1]), daß er ſich flüchtete, dies kaum vom Stellvertreter des römiſchen Biſchofs angenommen werden dürfen. Ich möchte vielmehr mit Dupin und Weyman (a. a. O.) an die unter Trebonius Gallus und Voluſianus (251—53) ſtattgehabte Verfolgung denken, die bald ausbrach, nachdem Kornelius den Biſchofsſtuhl beſtiegen und Novatian auf der Synode zu Rom 251, zu der Kornelius 60 Biſchöfe verſammelte, exkommuniziert hatte[2]). Die Worte in Cib. (Eingang): ‚quid me aliud *nunc* faciat *liberiorem*' und ‚nihil me tenet tantis *constrictum vinculis*' glaube ich damit erklären zu dürfen, daß Novatian während dieſer Verfolgung in eine Gefangenſchaft geraten ſei, in der es ihm jedoch ermöglicht war, von Zeit zu Zeit (vgl. Spect. 1:

1) Vgl. den Briefwechſel zwiſchen Rom und Karthago während der Sedisvakanz.

2) Vgl. Langen, Geſchichte der röm. Kirche; Bonn 1881; I, 301.

Digitized by Google

cum adest rursus occasio) an seine Gemeinde Ermunterungsschreiben gehen zu lassen.

Nun war aber auch Cyprian von seiner Gemeinde längere Zeit abwesend, nämlich während der Decianischen Verfolgung. Wie er indes selbst in ep. 20 sich rechtfertigend sagt, leitete und ermahnte er seine Gemeinde während dieser Zeit in 13 Briefen; und das war sein ganzer Verkehr mit der Karthagischen Gemeinde während dieser Abwesenheit, in welche Wölfflin und Matzinger die beiden Traktate Spect. und Pud. setzen. Auch aus diesem Grunde also können sie bei Cyprian nicht wohl Platz finden.

Es werden somit die von dem abwesenden Bischof geschriebenen Traktate De cibis judaicis, De bono pudicitiae und De spectaculis in der Zeit bald nach der Bischofswahl verfaßt sein, das ist nach März 251 im Anfange der Volusianischen Verfolgung [1]) u. [2]).

Nachdem die äußeren Umstände, unter denen wir

1) Wenn man dem Sokrates (H. E. 4, 28), dem heimlichen Anhänger und Verteidiger Novatianischer Denkungsart, glauben dürfte, daß Novatian in der Valerianischen Verfolgung eines rühmlichen Martyrertodes gestorben ist, könnte man Novatians Abwesenheit und Gefangenschaft am sichersten in diese Verfolgung setzen. So aber haben wir von 251 an keine verläßigen Nachrichten mehr über ihn.

2) Der größere Traktat ‚De trinitate' ist nach Harnack (Herzogs R.E. X, 658) höchst wahrscheinlich vor der decianischen Verfolgungszeit verfaßt; zum mindesten (füge ich bei) vor Spect., indem Spect. 9 augenscheinlich ein Auszug aus der Einleitung zu Trin. ist; dazu kommt, daß in Spect. auch von der Luft und den Vögeln in der Luft gesprochen ist, welcher Punkt in Trin. noch nicht berührt wurde. Dies hat der vermutliche Verfasser Novatian in seiner ersten Schilderung der Naturschönheiten vermißt und darum wohl bei der zweiten angefügt.

Digitized by Google

die beiden Traktate in der bisherigen Darstellung kennen gelernt haben, nirgends einen Widerspruch gegen Novatian als Verfasser gezeigt, wohl aber Cyprians Autorschaft schon bedeutend ins Wanken gebracht haben, will ich nunmehr das Verhältnis in Sprache und Stil, auf welches hier mangels ganz verlässiger historischer Umstände neben der Bibelfrage das Hauptgewicht gelegt werden muß, vorführen. Spricht man jedoch von Anklängen in Sprache und Stil, so könnte man auf den Gedanken kommen, einen Nachahmer in dem Verfasser zu sehen. Dies zu widerlegen bleibt mir erspart, indem bereits von Wölfflin, Matzinger und Weyman zur Genüge betont wurde, daß wir einen unverächtlichen, selbständigen Stilisten in den beiden Traktaten Pud. und Spect. vor uns haben [1]).

Wenn Pud. in manchen Punkten, wie aus Matzingers Liste zu ersehen ist, an Cyprians Schrift De habitu virginum anklingt, so ist das nicht zu verwundern, handelt es sich ja hier um das gleiche Thema, und hat sich Novatian überhaupt viel an seine Vorbilder Cyprian und Tertullian angelehnt. (Darüber vgl. die vielen Stellen aus Pud. im Folgenden, die gleich gut aus Cyprian wie aus Novatian gedeckt werden können, sowie den Abschnitt über Tertullian nachahmungen). Übrigens kann ich mehrere dieser Stellen auch aus Novatian belegen, wodurch Matzingers Liste quantitativ und qualitativ in ihrer Bedeutung geringer wird.

Pud. 12: ultra honestatem productum wird aus Cypr. De hab. virg. 9 belegt: ultra honorem ac pu-

1) Vgl. Weyman a. a. O. S. 742: Die beiden Traktate gehören einem und demselben Verfasser.

Digitized by Google

dorem virginitatis extendi. Ich nehme dazu Novatians Ausdrucksweiſe in trin. 921 B: ad statum aeternitatis producto. trin. 973 B: ad aeternitatem et ad resurrectionem producat.

Pud. 12: ne quid fucatum wie bei Cyprian ſo auch bei Novatian zu finden trin. 929 A: ficto Christo atque fucato.

Matzinger geht über zu den Anklängen an die verſchiedenſten Schriften Cyprians, welchen ich Belege aus Novatian entgegenſtelle.

Pud. 1: praesentiam mei vobis per litteras reddere conor. — Cypr. ep. 58, 1: has pro me ad vos vicarias litteras misi; der Anklang an Nov. cib. 982 C iſt jedoch noch deutlicher: vobis me praesentem frequentibus litteris exhibere elaboro [1]).

Pud. 1: ut evangelicae radicis firmitate solidati adversus omnia diaboli proelia stetis armati. — Dieſen Gedanken bietet Cyprian in De lapsis 2 und öfter mit gleichen und ähnlichen Worten. Wenn ich die Ausdrucksweiſe dieſes Gedankens auch aus Novatian belegen kann, ſo beweiſt das eben die oben betonte Anlehnung Novatians an Cyprian:

trin. 945 C: radicibus veteris testamenti eiusdem nititur veritas; trin. 915 C: mundus conspiratione solidatus; trin. 926 C: in firmamentum solidatum; cib. 991 B: omnium malorum radicem (1 Tim. 6, 10); ep. 30, 2: radices fidei; ep. 30, 6: ut contra hostem diabolum vel nunc armati —; ferner ‚armati modestia' und ‚arment se modestiae telis'.

1) Ich benütze auch, um ein ganzes Bild zu geben, die ſchon von Weyman notierten Anklänge.

Digitized by Google

Pud. 3: pudicitia est honor corporum, ornamentum morum, sanctitas sexuum, fides generis deutet ſehr klar auf Tertullian De pudicitia 1 und ſpricht damit für Novatian, deſſen größerer Traktat nach Hieronymus eine ‚ἐπιτομή operis Tertulliani' iſt.

Zur Anſpielung in Pud. 3: ex viris per viros auf Cypr. Ad Donatum 9 vergleiche man die unten behandelten Anlehnungen des Traktats Spect. an die Schrift Ad Donatum.

Pud. 4: sanctitatem custodire. — Cyprian in De eccl. unit. 6, ebenſo Nov. trin. 974 B: iura custodit — virginitatis et veritatis sanctitatem custodit. Vgl. auch trin. 914 A: ut leges homo custodiret, illas elementa servassent.

Pud. 14: Das Bild von der Rennbahn: ‚quasi legitimus auriga ultra concessas corporis *metas* extollentes se carnis impetus . . .' iſt wohl in Ad Don. 5 gebraucht, doch iſt der Gedanke auch bei Novatian verwendet in trin. 927 A: varios licet meatus, certis tamen legibus vinctos, inspicimus ad *metas* definiti sibi temporis ducere. — Über Pud. 14: ego pauca dictavi iſt ſchon oben gehandelt (S. 231 f.).

Die Ausdrucksweiſe in Pud. 1: emolumentum operis, die von Matzinger an dieſer Stelle angeführt, aber aus Cyprian ſelbſt nicht belegt wird, reihe ich deshalb unten ein. Dem Belege zu

Pud. 2: ut pudicitiae claustra teneatis admoneo aus Cypr. ep. 4, 1: statum castitatis tenere halte ich entgegen Nov. cib. 983 A: vos impello, ut traditionem solam Christi doctrinamque teneatis.

Matzinger ſagt am Schluſſe dieſes Abſchnittes ganz richtig, daß der Verfaſſer ſich keineswegs ſo eng an ſein

Digitized by Google

Vorbild angeschlossen hat, wie man das von einem Nachahmer gewohnt ist und wie das auch Cyprian selbst thut, wenn er nachahmt (Minucius Felix, Tertullian). Nun muß aber Matzinger zugeben, indem er Cyprian selbst als Verfasser betrachtet, daß dieser den gleichen Stoff hier zum zweitenmal behandelt und zwar so, daß er ihn diesmal nur verallgemeinerte; dies gerade aber will Haußleiter ganz besonders, wie wir oben gehört haben, von Cyprian fern gehalten wissen. Wenn sich Matzinger ferner in seiner Vermutung, wir hätten es mit einem selbständigen Autor und zwar mit Cyprian zu thun, bestärken läßt durch das Vorkommen mehrerer Ausdrücke, welche bloß in Pud. und in den echten Schriften Cyprians, dagegen nirgends in den Pseudo-Cyprianischen sich finden, und wenn er diese Ausdrücke deshalb schon als speciell Cyprianisch gelten läßt, so kann ich mich mit diesem Gedanken von vorneherein nicht befreunden; zudem bedient sich mancher derselben auch Novatian.

In Pud. 1 hebt Matzinger die Bedeutung von ‚eniti = operam dare' hervor und sagt, das Wort komme so in den unechten Schriften nie vor, wohl aber bei Cyprian selbst einigemal wie auch schon bei dem Juristen Papinian. Das speciell Cyprianische, das diesem Wort beigelegt wird, kann nicht mehr betont werden, wenn ich die Stelle aus Novatian trin. 966 A beibringe: enisus fuero omnes omnino ad hanc partem voces congregare. — Was das weiterhin angezogene ‚solidare' betrifft, so habe ich hier noch mehr Grund das speciell Cyprianische dem Wort abzusprechen, indem es auch Tacitus und Plinius im Sinne von „festigen, stärken" gebrauchen und Novatian noch öfter als Cyprian.

Digitized by Google

Wenn Matzinger in Pud. 2 ‚ducere' in der Bedeutung von ‚putare' unter die Cyprianismen stellt, so muß ich hervorheben, daß dieser Gebrauch, wie Matzinger gegen sich selbst einwendet, bei Cicero, Nepos, Quintilian und bei dem Cyprian und Novatian gemeinsamen Vorbild Tertullian sich findet: Tert. ad uxor. 1, 1: dignum duxi.

Pud. 3 ist ‚expugnare' übertragen gebraucht; desgleichen aber schon von Cicero und Livius.

Neben den Verben, die Matzinger als speziell Cyprianisch vorführt, erwähnt er noch 3 Substantiva, die er dem eigentümlichen Sprachschatz Cyprians zuerkennen möchte. Davon kann ich dem Gebrauch von ‚sanctitas = integritas' in Pud. 4: ex utero *sanctitatem custodire* (Cypr. eccl. unit. 6: cubiculi *sanctitatem custodire*) aus Novatian an die Seite stellen trin. 974 B: virginitatis *sanctitatem custodire*.

Nachdem ich nun den meisten Beweispunkten Matzingers, die er aus Cyprians Schriften beibringt, teils solche aus Novatian entgegenstellen, teils dieselben wegen der Anlehnung Cyprians und Novatians an Tertullian und wiederum Novatians an Cyprian entkräften konnte, will ich im Folgenden zeigen, daß mehrere der von Matzinger aus Pud. mit Rücksicht auf die Cyprianischen Schriften zusammengestellten *ἅπαξ εἰρημένα* gerade bei Novatian einen Widerhall finden; und wenn sie auch, indem sie aus Cyprian nicht belegt werden können, keinen direkten Widerspruch gegen Cyprianische Ausdrucksweise bilden, so werden die Ausdrücke doch eben wegen ihrer Verwandtschaft mit solchen Novatians für Cyprians Autorschaft sehr verhängnisvoll.

Pud. 1: ‚emolumentum operis' hat Cyprian nicht

Digitized by Google

geſchrieben; dagegen Nov. cib. 990 B: emolumentum iustitiae und 984 B: emolumenta culturae.

Pud. 1 und 2: ‚votivus' und ‚verum tamen = sed tamen' findet ſich weder bei Cyprian noch bei Novatian; beides aber bei Tertullian (Apol. 9 bez. Cast. 4 und Ad mart. 1). Zu letzterem vergleiche man auch Perv. Veneris v. 34 [1]).

Die zu Pud. 3: ‚pudicitia pacem corporibus inducit' herangezogene Stelle muß ich für Novatian beanſpruchen gegen Cyprian, indem der Brief 31 nicht von Cyprian, ſondern an ihn geſchrieben iſt und zwar vom Klerus in Rom. Es heißt hier im Kapitel 6: (medicus) vulneri impresso inducit cicatricem. (Vgl. Nov. ep. 30, 3: (medicus) nec sinit temporis remedia obducere cicatricem (vulneri)); ferner cib. 984 C: discrimen induxit (vgl. 985 B: discrimen adiectum).

1) Die Stelle in Pud. 2: ‚et ego quidem — *latissimas satis puto* et locupletes pudicitiae laudes proferre potui' bedarf einer beſonderen Erklärung. Matzinger zieht das Adverb ‚satis' zu ‚latissimas' und bemerkt dazu: „Die Verſtärkung des ſchon ſehr früh entwerteten Superlativs durch Beiſetzung adverbialer Ausdrücke haben beſonders die Afrikaner geliebt". Bei Cyprian weder noch bei Novatian läßt ſich für dieſen Fall ein Beleg finden. Bei den ſpärlichen Stellen für ‚satis mit dem Superlativ' (Pomponius Dig. 1, 2, 2, 46; Callistratus Dig. 4, 1, 4; Aur. Vict. ‚satis optimus'; Val. Rose Index zu Cass. Fel. s. v. ‚plus' citiert aus Alex. Trall. zwei Beiſpiele) iſt ‚satis' überall vorangeſtellt; nur Hegeſippus (aus dem vierten Jahrh.) 1, 28, 7 ſagt ‚gratissime satis'. Aus dieſem Grunde beſonders möchte ich ‚latissimas' und ‚satis' nicht zuſammennehmen, ſondern vielmehr zu ‚puto' ziehen und leſen: ego quidem latissimas satis puto et locupletes pudicitiae laudes proferre *potuisse* (cod. Z). Vgl. Nov. trin. 924 A: Sed illud — puto ego sic locutum Christum. Ferner Quint. 2, 4, 9: dum satis putant vitio carere; 8 praef. 13: diserte satis putat dicere quae oporteat

Digitized by Google

Pud. 7: altitudo virginitatis und 10: altus pudicitiae gradus (vgl. Pud. 4: pudicitia cum gradibus suis). Cyprian hat dieſe Wendung nicht; jedoch Novatian (neben trin. 927 B (Bibel): o altitudo divitiarum sapientiae et scientiae) in trin. 920 A: gradus mortalitatis.

Pud. 9: suae annis iam marcescentis aetatis. Cyprian ſchreibt nirgends ‚marcescere'. Novatian verwendet dieſes Verb in cib. 984 B: marcescerent (corpora), dazu das Adjektiv in cib. 991 C: marcidos vino.

Pud. 9: inter duos scopulos[1]) übertragen gebraucht. Cyprian hat dieſes Wort in einem weiter ausgeführten Bilde in eigentlicher Bedeutung angewendet; in ep. 4, 2: navis (aetatis) ne inter scopulos et saxa frangatur; desgleichen Novatian ep. 30, 2: navem ecclesiasticae salutis illidat in scopulos[2]).

Pud. 9: in periculo tam funeste consaepta. — Nov. trin. 922 D: intra templi angustias omnino sepitur Deus.

Pud. 12 und 7: kalendarium excedere. ‚excedere' = egredi und superare. In dieſem Sinne finden wir das Verb bei Cyprian nicht; dagegen bietet es (Tert. Cult. fem. 1, 8 und) Nov. cib. 988 B: excedens patrimonium; trin. 914 A: terminos excedere (vgl. Pud. 8: pudicitiam superare).

Pud. 12: mens attonita ad sanctam religionem = „begeiſtert für etwas" ſagt Cyprian an keiner Stelle. Es benützt aber die Wendung Nov. cib. 990 A: in has voluptates attonitus.

---

1) Vielleicht ſprichwörtlich: Vgl. [Quint.] decl. mai. IX, 19: ratio velut inter binos deprehensa scopulos.

2) Das Bild vom „Schiff" der Kirche ſchon bei Tertullian: Nöldechen, Theol. Stud. u. Krit. 1886. S. 563.

Digitized by Google

Pud. 14: Novatian gebraucht die alliterierende Verbindung der Worte *caro* und *corpus* fünfmal nacheinander als der Erſte, während wir ſie bei Cyprian nirgends finden: trin. 961 A: carnis et corporis; — caro corporis; 961 C: carnis corporisque; 963 C: corpus et caro; — caro sola et corpus. Aufgelöſt finden wir dieſe Alliteration in Pud. 14: coërceat — stimulos *carnis*, refrenet impetum *corporis* und: ultra concessas *corporis* metas extollentes se *carnis* impetus.

Pud. 14: pauca dictavi. — Trin. 971 B: haec satis sit, adversus — haereticum dictasse; trin. 955 B: contra hanc haeresim propositum est dicere [1]).

Das bisher Vorgeführte hat die ſprachlichen Gründe, die für die Autorſchaft Cyprians beigebracht ſind, zum großen Teil aufgewogen mit den Beweispunkten aus den Schriften unſeres mutmaßlichen Autors. Der auffallende Umſtand, daß eben diejenigen ſprachlichen Eigentümlichkeiten, welche bei Cyprian keine ſichere Stütze finden konnten und mehrmals ſogar geradezu gegen Cyprian zu zeugen ſchienen, in Novatians Schriften ihre deutlich gezeichneten Verwandten haben, dieſer Umſtand betone ich, mußte die ſchon ſich ſenkende Wagſchale Novatians noch mehr beſchweren; das Gleichgewicht iſt nicht, mehr zu verkennen; es bedarf nur noch geringer Belaſtung, um das Übergewicht auf der Seite Novatians herzuſtellen, was die nun folgenden Punkte, neben den weiteren ſprachlichen Erſcheinungen beſonders die Bibelcitate, bewirken ſollen.

1) Vgl. Weyman a. a. O. S. 745: „Damit dürften alle Schwierigkeiten, die uns ‚dictare' bereiten könnte (Matzinger S. 26), gehoben ſein.

Digitized by Google

Pud. 1: (Eingang) pudicitiae lorica. — ep. 31, 5 (röm. Klerus): lorica iustitiae [1]).

Pud. 1: quid enim aliud in ecclesia Domini utilius geri und Pud. 2: quid enim mihi aliud — maius potest esse. — Cib. 981 C: quid enim me aliud nunc faciat liberiorem.

Pud. 1: (meum) negotium absens licet optinere conitor et praesentiam mei vobis reddere per litteras conor. — Cib. 981 C: per absentiam meam, cui remedium conitor dare, dum elaboro vobis me praesentem frequentibus litteris exhibere. Zum letzten Satz vgl. wieder Pud. Eingang: dum enitor cotidianis tractatibus vobis — praestare.

Pud. 1: vobis fidei et scientiae incrementa praestare. — Trin. 924 B: hominibus — intelligendi incrementa faciens.

Pud. 1: stetis adversus diaboli proelia armati. — Ep. 30, 6: contra hostem diabolum armati.

Pud. 1: aeternae vitae statum. — Trin. 930 B: ad statum innocentiae.

Pud. 1: de scripturarum sacris fontibus. Vgl. hiezu unter Spect. S. 252.

Pud. 2: divinae admonitionis praecepta. — Cib. 986 B: praecepta divina.

Pud. 2: destinatos ad salutem. — Trin. 942 B: ad aeternae vitae consecutionem destinatus; trin. 944 B: in gloriam destinatus.

Pud. 2: plures eius laudes exercendo profertis. — Ep. 30, 2: tantas de nobis laudes apostolus protulit dicendo.

1) Vgl. Eph. 6, 14 u. 1 Theff. 5, 8.

Digitized by Google

Pud. 3: bene sibi tunc conscia de pulchritudine pudicitia. — (Cib. 984 A: sibi bene conscios homines) ep. 30, 1: bene sibi conscius animus.

Pud. 3: detestanda impudicitia. — Cib. 992 A: detestanda ea (von den Speiſen geſagt, welche man nicht genießen ſoll).

Pud. 4: blandas corporis leges non nosse magis felicitatis est, notas jam vicisse virtutis est. Vgl. Spect. 2: longe melius fuisse istis nullas litteras nosse quam sic litteras legere.

Pud. 3: in aliena testamenta sobolem ignoti generis inducens. — Trin. 925 C: patrum sobolem in terram induxit.

Pud. 5: pudicitiae antiqua praecepta sunt. — Ep. 30, 2: antiqua haec apud nos severitas u. ſ. w.

Pud. 5: caput — convenit membris et membra capiti; — *fibula* in *concordia mutua* cohaerent. — Cib. 990 B (Col. 2, 18. 19): ex quo omne corpus — *fibula* charitatis membris *mutuis* innexum atque concretum; trin. 921 B: utroque invicem sibi et in se *conexione mutua* perplexo; trin. 935 A: per conexionem *mutuam*; trin. 960 B: concordiam *confibularet*; trin. 962 C: et in eadem utriusque substantiae *concordia mutui* ad invicem foederis *confibulatione* sociatum.

Pud. 7: soluta libertas. — Trin. 914 B: soluta libertas.

Pud. 7: matronis *iura praescripta*. — Trin. 914 A: fluctus servans *iura praescripta*.

Pud. 8: pudicitiae nobis breviter sunt exposita praecepta. — Trin. 974 C: haec — de Spiritu sancto breviter sint nobis dicta.

Digitized by Google

Pud. 8: dominus effectus est. — Ep. 30, 1: testis effectus.

Pud. 8: fructum pudicitiae et innocentiae accepit. — Trin. 958 C: humilitatis adest statim egregius fructus; accepit enim etc.; 942 B: ad fructum iustitiae accedit.

Pud. 13: *ruinae* generis *resarciuntur* (vgl. 12: vitiorum sarcinas). — Ep. 30, 4: *ruinas* non facile *sarcirent;* ep. 36, 1: maeroris sarcina.

Pud. 13: legitimae coniunctionis und Pud. 14: legitimus auriga. — Trin. 913 B: legitimis meatibus; ep. 36, 1: legitimae salutis [1]).

Pud. 13: contra has carnis insidias obluctandum est omni genere virtutis. — Trin. 953 B: obluctans adversus veritatem.

Pud. 13: a consortio corporis (vgl. 2: consortes spiritus sancti). — Trin. 930 A: consors corporis.

Pud. 14: stimulos carnis. — Cib. 981 C: curarum et sollicitudinum stimulos.

Pud. 14: quasi legitimus auriga ultra concessas corporis metas extollentes ... habenis reflectat. — Trin. 927 A: sub jugo enim naturalis legis omnibus datae quasi frenis revocata retrahuntur und gleich darauf: certis tamen legibus inspicimus ad metas definiti sibi temporis ducere (vgl. Tert. Cast. 4: refrenat et revocat zu Pud. 14: refrenet impetum corporis).

Pud. 14: ne ultra terminos suos currus iste cor-

1) Harnack in Theol. Abhdl. S. 34 A. 5: ‚Legitima salus' — man beachte diesen dem röm. Genius entsprechenden Ausdruck. Vgl. denselben in „Nachwort" zu Hatch, Griechentum und Christentum, übers. von Preuschen S. 265 f.

Digitized by Google

poris raptus in periculum suum secum et ipsum rapiat aurigam (vgl. Pud. 13: dum rapit illam secum caro, quae semper in lapsu est). — Cib. 988 B: torrens ipsa illa (opposita) in aliorum ruinam secum rapit.

Über die Tertulliannachahmungen ſowie über die Bibelzitate, welch letztere Matzinger ſo völlig belanglos erſcheinen läßt, will ich, da dieſe Frage für De bono pudicitiae und De spectaculis am beſten einheitlich gelöſt wird, unten handeln, um nunmehr zur Unterſuchung der ſprachlichen Erſcheinungen in ‚De spectaculis' zu kommen.

Wölfflin geht, um den Beweis für die Autorſchaft Cyprians zu dieſem Traktat aus den ſprachlichen Erſcheinungen in demſelben zu erbringen, von den Anklängen an die Cyprianiſche Schrift ‚Ad Donatum' und an ‚Ep. 2' aus [1]).

Spect. 6: homo fractus omnibus membris et vir ultra muliebrem mollitiem dissolutus ſcheint an Cypr. ep. 2, 2 anzulehnen: masculus *frangatur in feminam* et sexus arte mutetur oder an Ad. Don. 8: quisque virum in feminam fregerit. Über dieſe Verweichlichung der Männer ſehen wir in ähnlichen Worten Novatian klagen in Cib. 987 A: deformatos in feminam viros. Vgl. trin. 919 C (im Ausdruck angeſchloſſen an Ep. Jac. 1, 17): nec se unquam in aliquas formas vertit aut mutat.

Spect. 6: scaena — obscenitatis *magisterium*. — Cyprian nennt das Theater eine Schule der Unſittlichkeit ep. 2, 1: gestus magisterio impudicae artis ex-

1) Ich ſchlage hier den nämlichen Weg ein, wie in der ſprachlichen Unterſuchung bei Pud.

Digitized by Google

primere; auch Ad Don. 8 heißt er die mimiſchen Aufführungen, ‚turpitudinum magisterium' wie er ep. 4, 3 von den ‚vitiorum magisteria' ſpricht. Aber auch Novatian iſt der Gebrauch dieſes Wortes nicht fremd: Cib. 991 B: exempla — intemperantiae et magisteria.

Spect. 8: pinguescit in sagina corpus, ut robustius feriat. Dazu ſtellt Wölfflin aus der Schrift Ad Don. 7: impletur in sucum cibis fortioribus corpus et moles robusta pinguescit, ut saginatus in poenam carius pereat; und dieſen Gedanken bietet auch Nov. cib. 984 B: robustior cibus carnis offertur, ut aliquid corporum viribus adderetur. — ne aut minus redderetur robustior cibus, quo referti —; cib. 988 B: Digni quos — servitus saginaret, quibus male displicuerit et melior et liber cibus [1]).

Und wenn ich noch zu den bereits angeführten Übereinſtimmungen von Spect., Ad Donatum und Novatian cib. folgende ſprachliche Verwandtſchaften zu fügen vermag:

Spect. 1: disciplinae *vigor enervatus*. — Ad Don. 8: vigor sexus enervati (vgl. ep. 30, 3: nervos severitatis dissolvere): und ferner zu Ad Don. 12: *marcidum* corpus die Stelle cib. 991 C: isti, quos iam *marcidos* vino, ſo kann ich mich ganz Wölfflins Auffaſſung (S. 6) anſchließen auch für meinen mutmaßlichen Autor, daß dem Verfaſſer der Schrift De spectaculis der ältere Traktat Ad Donatum nicht unbekannt war [2]).

Den ſprachlichen Parallelen aus anderen Schriften

1) Vgl. Min. Fel. Oct. 37, 7: victimae ad supplicium saginantur.

2) Vgl. Rettberg a. a. O. S. 282.

Digitized by Google

Cyprians, welche Wölfflin S. 6 ff. zieht, kann ich zum Teil Novatianiſche Ausdrucksweiſen entgegenſtellen. Zu dem Gebrauch von satis = maxime, quamquam mit dem Conjunktiv, postmodum, de ſtatt des bloßen Ablativs, instituere = creare verweiſe ich auf die Bemerkungen Weymans, Hiſt. Jahrb. XIII S. 738 und 744. Außerdem ſtehen mir folgende Stellen zu Gebote:

Spect. 3: *divina* praemia — *terrena* compendia. Die gleiche Gegenüberſtellung hat Cyprian nicht; die gewöhnlichen Gegenſätze ſind ‚divinus — humanus; terrenus — caelestis‘ (Cypr. ſtellt auch einmal (de op. et el. 22) divinus — caelestis nebeneinander). Bei Novatian aber findet ſich die Gegenüberſtellung von divinus und terrenus in cib. 990 B: *divinus* timor et caelestis metus, non *terrenus* cibus; ebenſo trin. 914 A: *terrena* primordia, caelestis tamen et *divini* halitus substantia.

Spect. 5: plura prosequi. Vgl. Pud. 9: si exempla prosequar plura. — Trin. 928 C: plura persequar, wo wahrſcheinlich *pro*sequar zu leſen iſt.

Spect. 5: patera propinatur iſt, wie aus Cyprian, ſo auch aus Novatian zu belegen: cib. 991 C: quorum quisque salutat, non osculum dat, sed propinat.

Ich komme zu den Ausdrucksweiſen, für welche aus Cyprian keine Belege beigebracht werden konnten, die aber in Novatianiſchen Schriften ſich finden.

Spect. 1: Wölfflin muß die Redensart ‚porrigitur (= offertur) occasio‘ als eine ungewöhnliche Phraſe Cyprians bezeichnen. Novatian gebraucht dagegen ‚porrigere‘ in dem Sinne unſerer Stelle in trin. 940 C: divinitatem p. 941 A: Deus, qui salutem perpetuam p. 942 B: nec quidquam *accipit*, sed scientiam homini

Digitized by Google

porrigit; 947 B: fugae causas interrogat atque accipit et consilia p. 952 C: interpretationem p. 972 C: als ſynonyme Begriffe: porrigit, contribuit, suggerit; cib. 984 B: ciborum genera p. [1]) (vgl. Pud. 10: porrectae voluptatis occasione [2]).

Spect. 4: ad advocationem populi (= ad solacium, *παράκλησις*). — Trin. 971 C: in apostolis advocationem gentibus praestitit; 973 B: advocationis implens officia [3]).

Spect. 9: globum lunae [4]) temporum cursus *incrementis* suis *detrimentisque* (ſo auch cod. Z, nicht ‚decrementis', was Engelbrecht, Unt. üb. d. Spr. des Claud. Mam. S. 25 befürwortet) signantem etc. Abgeſehen davon, daß die ganze Stelle mit faſt gleichen Ausdrücken ſich findet in trin. 913 A (darüber unten), gebraucht Novatian die Gegenüberſtellung: trin. 920 A: *incrementa* originem et *detrimenta* mortem monstrant; dazu 921 A: nec detrimenta sentiens nec finem u. ö.

Die in der kleinen Schrift Spect. (c. 1 und 2) zweimal, bei Cyprian dagegen nur einmal begegnende Verbindung ‚Scripturae caelestes' hat Novatian ſechsmal gebraucht [5]). Aus Cyprian konnte gar

1) Vgl. Verg. Aen. 8, 274: pocula porgite dextris; auch Cic. u. Hor.

2) Vielleicht mit *v* zu leſen: *porrecta* vol. occasione.

3) Vgl. trin. 949 B: Deus promittit maiora solatia und 913 A: ad solacium noctis.

4) Lucr. V, 69:

Fundavit terram, caelum, mare, sidera, solem
Lunaique globum;

vgl. Verg. Aen. 6, 725; Apul. de dogm. Plat. I, 10 p. 71, 19; de mundo 21 p. 122, 8. Prudent. cath. IX, 15 u. ö.

5) Die Stellen ſind: trin. 922 B; 951 B; 955 A; 960 A; 976 B und C.

Digitized by Google

nicht belegt werden ‚scripturis *sacris*', das wir aber bei Novatian ſehen in der Stelle cib. 983 B: *sacris* (et spiritalibus) litteris; außerdem iſt hieherzunehmen trin. 978 A: *sacrae* et divinae nativitatis; 963 C: *sacram* Dei potestatem und 964 B: divinarum litterarum *sacris auctoritatibus* (vgl. Pud. 1: scripturarum *sacris fontibus*). Novatian bedient ſich auch der Verbindung, scripturae sanctae' (trin. 975 C) wie ſonſt Cyprian.

Die Möglichkeit, Cyprian für den Verfaſſer von Spect. zu halten, wird, ohnehin ſchon tief im Hintergrund, noch ferner gerückt bei der Beachtung der übrigen ſprachlichen Erſcheinungen, welche unſern Traktat mit Novatians Schriften noch enger und feſter verknüpfen.

Spect. 1[1]): Ut me satis contristat et animum meum[2]) *graviter affligit.* — Ep. 36, 1: quamquam nos atque animum nostrum graviter affligerent (vgl. Pud. 8: graviter inflammatus).

Spect. 1: vobiscum me esse arbitror, cum vobis per litteras loquor. — Cib. 982 C: elaboro vobis me praesentem — exhibere.

Spect. 1: censura scripturarum caelestium. — Ep. 30, 7: divina censura.

Spect. 2: ecclesiasticae disciplinae *vigor.* — Ep. 30, 1: evangelicae disciplinae *vigore*; vgl. ebenda 4: severitatem evangelicae disciplinae; ep. 30, 3: absit — ab ecclesia Romana vigorem suum dimittere et ner-

1) Die Überſchrift: plebi *in evangelio stanti* klingt wider in cib. 982 C: in *evangelio vos perstare.*

2) So wird mit cod. Z und *v* zu leſen ſein ſtatt ‚nostrum' bei Hartel; hier ſpricht ſchon der eigenmächtige Biſchof, in ep. 36 noch der Vertreter (vgl. oben).

Digitized by Google

vos severitatis dissolvere; ep. 36, 1: vigor tuus et secundum evangelicam disciplinam adhibita severitas.

Spect. 1: paucis vos admonere. Vgl. oben S. 231 f.

Spect. 1: vos non nunc instruere, sed instructos admonere. — Cib. 982 C: vos — non tam instruam iam eruditos quam incitem paratos.

Spect. 2: christiani sibi nominis auctoritatem vindicantes. — Cib. 983 A: ut auctoritatem vobis eius (Christi) nominis vindicare possitis.

Spect. 2: religio calcatur ſcheint von Tertullian herübergenommen zu ſein aus Tert. De spect. 29: quod calcas deos nationum? Vgl. cib. 983 A: fabulis calcatis; trin. 972 C: tormenta calcaverunt.

Spect. 2: apostolus quoque *dimicans* adversus spiritalia nequitiae proponit certamen. — Cib. 982 D; vos *dimicantes* alloquor adversus spiritalia nequitiae (vgl. unten: Bibelcitate).

Spect. 3: Deum cecinerunt, non idolum. — Cib. 992 B: quod factum est (sacrificium) non est jam Dei, sed idoli.

Spect. 3: Novatian gebraucht immer ‚tantummodo', nie ‚solummodo'; das Gleiche iſt der Fall bei unſeren beiden Traktaten (Spect. 3). — Min. Fel. ſagt in Oct. 39: ‚tantummodo', Oct. 18, 3 aber ‚solummodo'.

Spect. 5: de jugulo spumanti patera. — Trin. 914 A: ex alto sinu spumans unda.

Spect. 5: annos pecoris computare und sobolem computare. — Trin. 931 A: Dei virtutes computare (vgl. cib. 981 C: inter eximios computo).

Spect. 6: *p*rofessioni *p*arcatur. — Cib. 988 A: *p*arcatur *p*udori.

Digitized by Google

Spect. 7: clangores tubae bellicos imitatur raucos. — Ep. 30, 6: resumant precum suarum tubam, sed qua non bellicum clangant[1]).

Spect. 7: quem (spiritum) de visceribus — nitens hauserat. — Trin. 978 A: tono coactae de visceribus vocis.

Spect. 7: nunc effuso et nunc intus recluso. — Trin. 972 A: ibi mediocriter distributus (Spiritus), hic totus effusus.

Spect. 9: Dieſes ganze Kapitel läßt einen ausgiebigen Vergleich zu mit dem Eingang zu Trin., wo die einzelnen Naturſchönheiten als Werke Gottes gerühmt werden; in Spect. 9 wird der Chriſt zum Anſehen und Bewundern derſelben angeregt; im einzelnen können als ſprachliche Anklänge vorgeführt werden:

Spect. 9: solis ortum aspiciat. — Trin. solis ortus excitavit.

Spect.: rursus occasum (aspiciat) mutuis vicibus dies noctesque revocantem. — Trin.: haec omnia legitimis meatibus circumire voluit dies, menses, annos, signa, tempora (im gleichen Kapitel Spect.: anni totius per vices membra divisa et dies ipsos cum noctibus per horarum spatia digestos) factura. Vgl. trin. 918 C: vicissitudinum quibus noctes diesque moderantur.

Spect. *globum lunae* temporum cursus incrementis suis detrimentisque signantem. — Trin. *lunae*

1) Vgl. Verg. Georg. 4, 71: Martius ille aeris rauci canor increpat, et vox
Auditur fractos sonitus imitata tubarum.
Verg. Aen. 2, 545: ... rauco quod protinus aere repulsum.
Vgl. Aen. 2, 313: clangor tubarum; vgl. 8, 526; 11, 192.

Digitized by Google

candentem *globum* ad solatium noctis mensurnis incrementis orbis implevit.

Spect. *astrorum micantes* choros. — Trin. *astrorum* radios variis *fulgoribus* micantis lucis accendit; vgl: Spect. 9 am Schluß: astrorum *fulgore*.

Spect. terrae molem libratam cum montibus. — Trin. 913 A: terram dejecta mole solidaverit und — B: altissimos montes in verticem sustulit, valles in ima dejecit[1]).

Spect. profusa flumina cum suis fontibus[2]). — Trin. fontium ora reseravit et lapsuris fluminibus infudit.

Spect. extensa maria cum suis fluctibus atque litoribus[2]), wo als Besonderheit des Meeres auch dessen Gestade hervorgehoben sind wie trin. 914 A: quibus non contentus fines litoribus inclusit. Vgl. trin. 913 A: maria soluto liquore diffuderit.

Spect. constantem pariter summa conspiratione *nexibus*que concordiae . . . Zum Ausdruck vergleiche man trin. 915 C: in concordiam elementorum — conectens — mundus — conspiratione solidatus.

Spect. 9: quod theatrum humanis manibus exstructum istis operibus poterit comparari. — Trin. 917 C: Deus eiusmodi est, cui comparari nihil potest und 978 A: Deus, cuius neque magnitudini neque

1) Die Quelle für diese Wendungen haben wir wohl in Jesai. 40, 12 zu suchen: quis — libravit in pondere montes, et colles in statera. Vgl. hiezu Min. Fel. O. 5, 7. Lact. inst. II, 5, 1. Hilarius in ps. CXVIII. He p. 408 Z; letzterer stellt gleich dem Vf. von Spect. die Natur dem Theater entgegen.

2) Vgl. Pud. 13: paenitentia cum luctibus suis und Min. Fel. O. 17, 7: ver aeque cum suis floribus et aestas cum suis messibus.

Digitized by Google

maiestati neque virtuti quidquam — comparari potest.

Der Schluß [1]) des Traktates: ‚domini nostri Jesu Christi, cui laus et honor in saecula saeculorum. Amen', den Cyprian in ſolchen Sendſchreiben nicht hat, findet ſich wieder in Nov. cib: per Jesum Christum filium eius dominum nostrum, cui laus et honor et claritas in saecula saeculorum. Amen.

Die Reihe dieſer ſprachlichen Anklänge ſchließe die Bemerkung über das aus der Heilkunde entnommene Bild in Spect. 1: ne quia male sunt vincta vulnera sanitatis obductae perrumpant cicatricem, welches einen klaren Widerſchein hat in ep. 30, 3: si (medicus) tantummodo operit vulnus nec sinit necessaria temporis remedia obducere cicatricem; vgl. ebendort c. 6 und 7; ep. 36, 3: recens est — hoc vulnus et adhuc in tumorem plaga consurgens. Daß man gerade in Rom Vorliebe für derartige Bilderſprache [2]) hatte, dürfte der Brief (31) der römiſchen Kleriker in c. 6 und 7 zeigen: hoc est quod impresso vulneri inducit cicatricem und infidelis enim cicatrix quam cito festinans medicus induxit u. ſ. w. — So möchte dieſer Umſtand ein nicht zu unterſchätzendes Moment bilden, daß unſer Traktat auf italiſchem Boden, zu Rom verfaßt iſt. Überhaupt war wohl nirgends mehr Anlaß geboten, gegen die heidniſchen Schauſpiele zu ſchreiben, als in der Großſtadt Rom. In Spect. 4 weiſt der Satz: Ro-

1) Vgl. Weyman a. a. O. S. 739.

2) Harnack, Mediziniſches aus der älteſten Kirchengeſch. (Texte und Unterſ. VIII, 4) ſucht im 6. Kapitel darzulegen, daß ſich der Charakter des älteſten Chriſtentums als einer „Religion der Heilung" in Gleichniſſen, Gedanken, Lehren u. ſ. w. offenbart.

Digitized by Google

mulus Conso quasi consilii deo ob rapiendas Sabinas circenses primus consecravit, ceteri reliquis dum *urbem* fames occupasset, ad advocationem populi adquisiti sunt ludi scenici et Cereri et Libero dicati .... allzu deutlich nach Italien, nach Rom.

Und vollends läßt die Schilderung (c. 5) des grausamen Brauches, wonach der Priester des Jupiter Latiaris am Festtage einen Verbrecher abzuschlachten pflegte [1]), kaum auf einen andern Ort der Entstehung schließen als auf Italien, auf Rom [2] u. 3]).

Es wurde im Laufe der Untersuchung schon einigemal auf die Tertulliannachahmungen des Verfassers unserer beiden Traktate hingewiesen. Um nun eingehender davon zu handeln, gehe ich von Matzingers Titelzusammenstellung Cyprianischer und Tertullianischer Werke aus. Matzinger ist im Stande, je sieben Titel von Schriften dieser Autoren gegeneinanderzusetzen, die sich mehr oder weniger decken, und schließt daraus mit Recht, daß Cyprian sich schon in der Auswahl des Stoffes an Tertullian angelehnt habe. Das nämliche Verhältnis läßt

1) Vgl. Wölfflin, Arch. VIII, 22 und Weyman a. a. O. S. 742.

2) Weyman a. a. O. 742.

3) In c. 5 erfahren wir von der damals noch üblichen Gepflogenheit, die Eucharistia mit nach Hause zu nehmen; es wird dort nämlich der Unfug getadelt, daß man damit von der Kirche weg: ‚dimissus e dominico' in die obscönen Schauspiele sich begab. Ueber das Wort dimissus erhalten wir Aufschluß bei Kraus, Real-Enc. I, 434: „Der Schluß der kirchlichen Feier war durch eine frühzeitig ausgebildete Entlassungsformel erkennbar"; Tert. de an. c. 9: post transacta solemnia *dimissa* plebe. Zum erstenmal findet sich das Wort ‚missa' in unserem Sinne bei Ambrosius; vgl. O. Rottmanner, Theol. Quartalschr. LXXI, 551 ff.

Digitized by Google

ſich bei Novatian konſtatieren, der in dieſem Punkte auch Cyprian ſich anſchloß.

Novatian: De trinitate — De trinitate [1]): Tertullian
De circumcisione [2]) — De circumcisione [1]) Tert.
De cibis judaicis — De animalibus mundis et immundis [1]): Tert.
De oratione — De oratione [1]): Tert. u. Cypr. [3])

Vgl. die ſtrittigen Schriften:

De bono pudicitiae — De pudicitia [4]): Tert.
De spectaculis — De spectaculis [1]): Tert.

Daraus ergibt ſich, daß Novatian noch enger als Cyprian [5]) ſich ſchon in Stoffwahl und Titelfaſſung an Tertullian anlehnte. — Hören wir dazu, was Hieronymus (vir. ill. 70) ſagt: — De trinitate grande volumen, quasi ἐπιτομὴν operis Tertulliani [6]) faciens (Novatianus). Vgl. außerdem Weyman a. a. O. S. 746.

Matzinger giebt S. 28 eine Dispoſition des Traktats Pud. und ſpricht dabei von der „klaren und überſichtlichen Anordnung“ in demſelben, der „logiſchen Folge der Gedanken“, dem „Vertrautſein des Verfaſſers mit der Behandlung ſolcher Stoffe“, wobei Cyprians rhe-

1) S. Teuffel, röm. Literaturg. unter Tertullian (als Kirchenſchriftſteller).

2) Ob Zeno von Verona zu ſeiner Predigt ‚De circumcisione‘ Novatian oder Tertullian benützte, wiſſen wir nicht, da beide Abhandlungen nicht erhalten ſind.

3) Cyprians Schrift hat den Titel de oratione dominica; S. Teuffel unter Cyprian.

4) S. Hieronymus, vir ill. 70.

5) S. Matzinger S. 29.

6) Neben dem Traktat ‚De trinitate‘ behandelte Tert. dieſe Frage auch in d. Schr. ‚Adversus Praxean‘.

Digitized by Google

torisches Geschick hervorgehoben wird. Nun ist aber Novatians Bedeutung als Philosoph und Rhetor genug erkannt und gewürdigt worden von Langen a. a. O. S. 291 und besonders von Harnack in den Theol. Abh. S. 16, wo er sagt: „In der ganzen Briefsammlung Cyprians findet sich kein Schreiben, welches in seiner Form und Ausführung mit dem unseren (ep. 30) verglichen werden kann. Die Rhetorik ist würdig und edel, während Cyprians Rhetorik einen schlechteren Geschmack und eine geringere Schulung verrät". — Die von Wölfflin und Matzinger angeführten Anklänge der beiden Traktate Pud. und Spect. an Tertullian in Disposition und sprachlichem Ausdruck zeugen also zum mindesten ebenso laut für Novatians Autorschaft als für die Cyprians.

Sollten die bisher ins Treffen geführten historischen und sprachlichen Argumente noch nicht im Stande gewesen sein, Cyprian gänzlich aus dem Felde zu schlagen, um das Anrecht auf unsere beiden Traktate Novatian einzuräumen, so mögen die letzte Entscheidung geben die

Bibelcitate. Haußleiter (Theol. Litteraturbl. 1892 Sp. 433 ff.) behauptet, „Inkongruenzen" mit dem Wortlaut der Bibel Cyprians seien „das sicherste Zeichen nicht-Cyprianischen Ursprungs einer Schrift", indem er ausführt, daß Cyprian sich seit 249 an einen festen lateinischen Bibeltext gehalten habe, den er immer und immer wieder mit wörtlicher Genauigkeit zitiere. Sich mit Anspielungen zu begnügen oder nur kurz den Inhalt anzugeben widerspreche ganz und gar der Weise Cyprians. „Vieles haben die Nachahmer dem Cyprian abgeguckt, seine damals noch neue Weise, streng

Digitized by Google

und genau die lateinische Bibel zu zitieren, nicht". Auf diese Beobachtung stützt er seine weitere Behauptung, daß Pud. und Spect. nicht dem Cyprian zugeschrieben werden dürfen, indem hier, wie schon Wölfflin und Matzinger bemerkten, und was Haußleiter besonders betont, die Bibelstellen nicht immer wörtlich zitiert sind, sondern nur dem Inhalte nach widergegeben werden [1]). Dies finden wir nun auch bei den Novatianischen Citaten. Novatian hält sich nicht immer an den genauen Wortlaut desselben Bibeltextes:

Col. 1, 16 in trin. 934 C:	trin. 936 C:
Sive enim Throni sive Dominationes, sive Virtutes, sive Potestates, visibilia et invisibilia.	Visibilia et Invisibilia, Throni, Virtutes et Dominationes.

Vulg. visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates.

Oder er führt die Stellen indirekt an und dabei oft nur dem Inhalte nach:

Gal. 1, 1 in trin. 935 C [2]):

se Apostolum non ab hominibus aut per hominem sed per J. Christum.	Vulg. Paulus Apostolus non ab hominibus neque per hominem, sed p. J. Ch.

Gen. 48, 14. 15 und 16 in trin. 952 D f. [2]):

---

1) *Spect. 2* p. 4, 13–17 (1 Paral. 15, 28. 29; 1 Maccab. 13, 51; Eph. 6, 12; Hebr. 12, 1; Phil. 3, 14; 1 Cor. 9, 24 vgl. v. 25) und noch einige in *Spect. 10.* Ferner in *Pud. 2* p. 14, 13 u. 19 (1 Cor. 6, 19; 1 Cor. 6, 15; Rom. 8, 9; Eph. 5, 24); in *Pud. 5* p. 17, 3. 5 u. 11 ff. (Matth. 19, 5; Eph. 5, 23 u. 1 Cor. 11, 3; Eph. 5, 28. 29); *Pud. 6* p. 17, 17 ff. (Matth. 5, 32; Lev. 20, 10; 1 Thess. 4, 3; 1 Cor. 6, 9. 15); *Pud. 6* p. 18, 2 (1 Cor. 6, 9. 10; 1 Cor. 6, 18). Dazu die Erzählungen v. Joseph und Susanna c. 8 u. 9.

2) Hieher gehören: *trin. 936 C:* Joan. III, 31 u. 32; *942 B:* Joan. XVI, 14; *946 B:* Gen. 12, 7; *950 C:* Gen. 31, 11–13;

Digitized by Google

Nam cum Manassen atque Ephrem filios Joseph benedicturus esset hic ipse Jacob, transversis super capita puerorum manibus collocatis, Deus, inquit, qui pascit me a juventute ...

Vulg. Qui extendens manum dexteram posuit super caput Ephraim minoris fratris; sinistram autem super caput Manasse, qui maior natu erat, commutans manus; benedixitque Jacob filiis Joseph et ait: Deus in cuius conspectu ambulaverunt patres mei Abrah. et Js., Deus, qui ...

Ein weiterer Punkt wird von Haußleiter herangezogen: In Pud. 6 ist eine Stelle eingeleitet mit ‚hinc nata est illa sententia', eine andere mit ‚hinc apostolus dicit, hinc et illud dicit: — hinc: — hinc: —', worauf dieselbe in freier Fassung folgt. In dieser „für Cyprian unerhörten Weise" (Haußleiter Sp. 433) führt auch Novatian Stellen ein: cib. 989 C: Hinc est vox illa Legis; hinc illa Christi ...; hinc: .... hieher gehört noch trin. 960 C: sed erroris istius haereticorum *inde*, ut opinor, *nata materia* est [1]).

Um Genaueres von der Bibel Novatians zu erfahren, habe ich mit Hilfe von Sabatiers drittem Bande die neutestamentlichen Bibelcitate Novatians, deren Anzahl die der alttestamentlichen übertrifft, in Bezug auf Fassung und Wortgebrauch verglichen mit den gleichen Stellen bei anderen Autoren, hauptsächlich mit Novatians Vorgänger und Zeitgenossen und mit dem Texte der Itala d. h. der ‚Versio antiqua' bei Sabatier [2]).

965 A: Joan. XIV, 28; *973 C:* Gal. 5, 17; *974 A:* 1 Cor. 12, 3; *974 B:* Matth. 12, 32; *cib. 987 A* f.: Levit. 11; dazu die vielen Stellen, welche bei Migne nicht durch schiefen Druck angezeigt sind.

1) Vgl. Min. Fel. O. 5, 1: ne non tam ex nostris disputationibus *nata sententia*.

2) S. Wölfflin: Neue Bruchstücke der Freisinger Itala S. 3 ff. (Sonderabz. aus Sitz.Ber. München 1893, II).

Digitized by Google

Ich führe hier nur diejenigen von Novatian zitierten Stellen an, welche eine beſondere Abweichung von dem Texte bei andern Autoren zeigen.

Trin. 924 C, 1 Cor. 2, 9:

quae praeparavit Deus his, qui diligunt illum, nec oculus vidit, nec auris audivit, nec cor hominis aut *mens ipsa percepit*	Vulg. quod oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis *ascendit*, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum.

Tert. *Cypr.* Itala (= It.) etc. haben hier *ascendere* gegen das Novatianiſche *percipere*. Eine weitere Eigentümlichkeit Novatians liegt hier darin, daß er zu ‚cor hominis' noch ‚mens ipsa' ſetzt.

Trin. 926 A, Matth. 10, 29:

Ex duobus passeribus unus non *cadet* sine Patris voluntate	Vulg. Nonne duo passeres ... et unus ex illis non cadet super terram.

Tert. Iren. It. haben den Begriff ‚terra' beigeſetzt. Ähnlich zuſammengezogen iſt die Stelle bei Tertullian: unus ex passeribus duobus non cadet in terram.

Trin. 933 A, Matth. 28, 20;

Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi	Vulg. — vobiscum sum omnibus diebus u. a. c. s.

Den Zeitbegriff ‚omnibus diebus' den Cypr. und It. bieten, vermiſſen wir bei Novatian. Von Cyprian weicht Nov. außerdem inſofern ab, als er ſagt: ad cons. *saeculi*, jener aber: ad cons. mundi. Doch iſt das Umgekehrte der Fall in trin. 941 B und 967 C, Joan. X, 35. 36 und Cypr. p. 71, 7 ff.

Trin. 934 B, Joan. I, 14:

— vidimus *claritatem* eius, claritatem tamquam unigeniti a Patre	Vulg. vidimus gloriam eius ....

Tert. Iren. It. etc. bieten alle ‚gloria'. Auch *Cypr.*

Digitized by Google

155, 17 ff. in Rom. 11, 36 nach cod. A; aber der beſſere cod. L hat claritas.

Trin. 934 C, Col. 1, 16. 17:

Throni sive Dominationes sive *Virtutes* sive Potestates, visibilia et invisibilia, omnia per ipsum constant.

Vulg. visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes sive principatus sive potestates. v. 17: — et omnia in ipso constant.

Kein Autor (Tert. u. ſ. w.) ſchreibt ‚virtutes‘, alle ‚principatus‘ (Iren.: throni, divinitates, dominationes; jedoch iſt hier die Überlieferung unſicher). Der unbekannte Autor von De fide orthod. unter den Werken des Ambroſius hat nebeneinander geſtellt: sive throni sive dominationes, sive *virtutes* sive *principatus* sive potestates. — Dazu kommt, daß Novatian allein die Worte ‚visibilia et invisibilia‘ nachſetzt; nur er ferner faßt die Verſe 16 und 17 in vorliegender Form zuſammen.

Zu dem Worte ‚Virtutes‘ kann ich noch bemerken, daß es Novatian außerdem gebraucht in trin. 915 A: Angelos prius instituerit, spiritales *Virtutes* digesserit, Thronos Potestatesque praefecerit; 916 C nennt er Gott ‚Lucem, *Virtutem* und Majestatem‘ und giebt zu Virtus die Erklärung: sive illum dixeris Virtutem, potentiam ipsius magis quam ipsum dixeris.

Trin. 934 C, Joan. I, 11:

In *sua* venit et sui eum non receperunt.

Vulg. in propria venit. Desgl. It.

Iren. *Cypr.* etc.: in *sua propria* venit.

Trin. 937 A, Joan. I, 15;

Qui post me venit, ante me factus est, quia prior me *fuit*.

Vulg. — quia prior me erat.

Iren. und alle anderen Autoren für dieſe Stellen haben — *erat*.

Digitized by Google

Trin. 938 B, Joan. VIII, 14. 15:

Etsi ego de me *testificor*, verum est testimonium meum; — vos *ignoratis* unde venerim.	Vulg. — testimonium perhibeo —; vos nescitis ....

Der Text der It. ſtimmt in den von anderen abweichenden Punkten zur Vulgata. In trin. 965 B, Joan. VIII, 17. 18 gebraucht Novatian ebenfalls ‚testificor' während Tert. (und Hieron.) ‚testimonium dicere' anwenden.

Zu ‚ignoratis' gegen ‚nescitis' iſt zu vergleichen die Stelle Joan. XV, 21 in trin. 970 B: quia ‚ignorant' eum, wo It. (und Vulg.) wieder ‚nesciunt' bieten.

Trin. 940 A, Joan. VIII, 42:

Ego ex Deo *prodii* et veni	Vulg. ex Deo processi et veni.

Tert. und andere ſetzen hier das Verb ‚exivi', ſo daß auch hier Novatian einem eigenen Texte gefolgt zu ſein ſcheint.

Trin. 942 A, Joan. VI, 40:

Et omnis, qui *vivit* et credit in me, non morietur in aeternum	Vulg. ut omnis, qui videt Filium et credit in eum ...

‚Videt Filium' ſchreibt ſchon Tert., auch Hilar.

Trin. 943 A; Joan. XVII, 3:

Haec est autem vita aeterna, ut *sciant* te unum et verum Deum	Vulg. — ut cognoscant ...

Cypr. und andere ‚cognoscant', während ‚sciant' nirgends ſich findet, wo dieſe Stelle ſonſt vorkommt.

Trin. 955 B: Joan. X, 18:

Potestatem habeo, animam meam ponendi et *rursum recipere* eam.	Vulg. — animam meam — iterum sumere.

Cypr. iterum sumendi eam. It.: iterum tollendi. In trin. 955 B, wo Novatian die Stelle frei wiedergibt, ſagt er: rursum recuperare.

Digitized by Google

Trin. 957 B, Phil. 2, 6—11:

Qui cum in *forma Dei* esset. Vulg. — in forma Dei esset. Tert. in *effigie* Dei *constitutus*. *Cypr.* in *figura* Dei *constitutus*. It. in forma Dei *constitutus*.

Trin. 961 A, Luc. 1, 35:

Spiritus sanctus *veniet* in te Vulg. Sp. s. superveniet in te. Tert. *Cypr.* It. folgen der Lesart ‚superveniet in te', Iren. ‚adveniet in te'.

Trin. 965 A, Joan. XX, 17:

Eo ad Patrem meum Vulg. Ascendo ad P. m.

Novatians Bibeltext ist hier wiederum ein anderer als der Tertullians, Irenäus' und der Itala, wo sich *ascendo* findet.

Trin. 969 A, Joan. XIV, 6:

Nemo *potest venire* ad Patrem nisi per me. Vulg. Nemo venit ad Patrem.

Tert. *Cypr.* haben die kürzere Lesart: nemo *venit*.

Trin. 970 A, Joan. XV, 1. 2:

Ego sum vitis vera, et Pater meus *agricola*; omne *sarmentum* in me non afferens fructum tollit illud — ut fructum ampliorem ferat. Vulg. Ego — agricola est; omnem palmitem in me non ferentem fructum tollet eum — ut fructum plus afferat.

Die Itala bietet statt des Novatianischen ‚agricola' *agricultor* und statt ‚sarmentum' *palmitem*.

Trin. 970 C, Matth. 5, 8:

Beati mundo corde Vulg. Beati mundo c.

Aber *Cypr.* beati *puro* corde.

Trin. 971 C, Joan. XX, 22. 23:

Quorum remiseritis peccata, *erunt remissa*, et quorum *retinueritis*, erunt *retenta*. Vulg. Quorum — peccata, remittuntur eis; et — retinueritis, retenta sunt.

Cypr. si cuius remiseritis peccata, *remittentur* illi; si cuius *tenueritis*, *tenebuntur*.

Digitized by Google

Trin. 972 B, Joan. XVI, 13:

Cum venerit spiritus veritatis, ille vos *diriget* in omnem veritatem. — Vulg. — docebit vos omnem veritatem.

Tert. *deducet* vos in veritatem. It. *docebit.*

Cib. jud. 989 B, Rom. 14, 17:

Non est regnum Dei potus et *cibus.* — Vulg. Non est regnum Dei esca et potus.

Tert. *esus* aut potus; *Cypr.* u. It. *esca* et p. Kein Autor hat an dieser Stelle ‚cibus' wie Novatian.

Cib. 989 B, 1 Cor. 6, 13:

Esca ventri et venter escis; Deus autem et hunc et hanc *evacuabit.* — Vulg. — destruet.

Tert. *conficit;* It. *destruet.*

Vorstehende Zusammenstellung läßt erkennen, daß Novatian eines anderen Bibeltextes sich bediente als Cyprian und andere Autoren und daß er mehrmals da etwas Besonderes bietet, wo alle anderen übereinstimmen, mag er nun überhaupt eine andere Bibel vor sich gehabt oder mag er seine Vorlage nach seinem Gutdünken und Geschmack abgeändert haben [1]). So viel scheint sicher zu sein, daß in Rom um diese Zeit tüchtig an der Bibeltextverbesserung gearbeitet wurde, um einigermaßen eine Richtschnur hierin zu geben [2]) u. [3]).

Diese Novatianische Eigentümlichkeit in Bezug auf

1) Vgl. hiezu Hieron. contra Rufin. II, 19: auctoris eloquium *stili proprietas* demonstrat...

2) P. Corssen, der Cyprian. Text der Acta Apost. Berlin 1892 S. 26: „Karthago und Rom sind die hervorragenden Standorte auf dem Wege, den die Geschichte der latein. Bibelübers. durchmessen hat."

3) Vgl. auch Wölfflin, Bruchstücke der Freis. Itala S. 2.

Digitized by Google

den Bibeltext findet sich nun auch in unsern beiden Traktaten. Nicht, daß mir aus den beiden Abhandlungen mehrere Stellen zu Gebote stünden, welche Novatians Bibel repräsentierten: es dürfte genügen, wenn wir die Besonderheiten des Novatianischen Bibeltextes in einigen hier verwerteten Wörtern und Ausdrücken zu Tage treten sehen.

Pud. 6, 1 Thess. 4, 3:

Haec est voluntas Dei, ut abstineatis vos a fornicatione.	Vulg. Haec — Dei, sanctificatio vestra, ut abst. vos a forn.

Tert. — Dei, *sanctimonia vestra*; abstinere vos a fornicatione. It. — Dei, sanctificatio vestra: abstinere . .

Pud. 6, 1 Cor. 6, 15:

Membra Christi membris meretricis non esse *jungenda*	Vulg. Tollens ergo membra Christi faciam membra meretricis?

In Pud. ist die Stelle frei und inhaltlich gegeben; die dabei benützte Wendung hat weder Tertullian noch Irenäus noch Cyprian.

Pud. 2, 1 Cor. 6, 19:

Scientes templum esse vos Domini	Vulg. An nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti?

Die Itala bietet: An nescitis, quia corpus vestrum templum, quod in vobis, *sancti Spiritus* est? Alle Autoren zu der Stelle haben: templum Spiritus sancti; nur Novatian sagt in trin. 973 B: qui nos *Dei* faciat templum ähnlich wie der Autor von Pud.

Pud. 6, 1 Cor. 6, 9. 10:

Regnum caelorum non *tenent* adulteri.	Vulg. — neque adulteri — regnum Dei possidebunt.

Tert. *possidere*. Iren. ebenso, wie auch *Cypr.*, Hieron.

Digitized by Google

und Augustin.: alle Autoren haben ‚possidere,' und in Pud. alſo ſteht ‚tenere'. Nun ſchreibt aber auch Novatian trin. 930 A in der ganz ähnlichen Stelle 1 Cor. 15, 50: caro et sanguis non *obtinere* regnum Dei, was gewiß dem *tenere* in Pud. am nächſten kommt; auch an dieſer Stelle ſetzen alle Autoren wiederum ‚possidere'.

Novatian ferner gebraucht in trin. 923 A, Joan. IV, 21 das Wort ‚Jerusalem' undekliniert:

— neque in Hierusalem adorabitis Patrem — Vulg. — neque Hierosolymis.

It. und Hilar. haben die dekliniert e Form. Gleich Novatian nimmt der Verfaſſer von Spect. (c. 2) die Form ‚Israel' als Genitivform [1]).

Cib. 989 C, Joan. IV, 34:

ut faciam voluntatem — et ut *consummem* opus eius. — Vulg. — et perficiam

Tert. *Cypr.* It. *perficere*. Das Novatianiſche ‚consummare' finden wir wieder in Pud. 11: quae enim illam (pudicitiam) consummat voluntas est.

Cib. 990 B, Colos. 2, 19:

omne corpus per nexum concatenatum, et *fibula* charitatis membris *mutuis* innexum atque concretum crescit in Deum — Vulg. totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.

Hier gehen die Autoren auseinander, indem jeder beſtrebt iſt, den Gedanken der Vereinigung möglichſt anſchaulich zum Ausdruck zu bringen. Während ſie aber doch noch einigermaßen zuſammenſtimmen, geht Novatian ganz eigene Wege: das Wort ‚fibula' verwendet kein Autor, auch nicht den Gedanken der „wechſelſeitigen"

1) Es iſt wohl auch in Spect. 3 mit cod. Z: ‚Israel' ſtatt ‚Israelis' zu leſen.

Digitized by Google

Verbindung, der in ‚mutuis' liegt. Und gerade dieſe 2 Punkte treffen wir in Pud. 5 an, wo von der innigen Vereinigung im ehelichen Bündnis die Rede iſt: utraque naturali *fibula* in concordia *mutua* cohaerent. Vgl. oben S. 246.

Die Stelle in Spect. 2: apostolus quoque dimicans caestus et colluctationis nostrae

(Eph. 6, 12) *adversus spiritalia nequitiae* — Vulg. contra spiritualia nequitiae in caelestibus

proponit certamen[1]) hat mehr Novatianiſches als Cyprianiſches Gepräge. Cyprian bietet p. 183, 5: adversus *spiritalia* nequitiae in caelestibus (spiritalis cod. L); p. 664, 7: adversus *spiritus* nequitiae in caelestibus. Ich möchte nun nicht mit Haußleiter von der Variante ‚spiritus' — ‚spiritalia' ausgehen, da der vorzügliche cod. L die Lesart ‚spiritalis' hat, was recht wohl aus ‚spiritalia' verdorben ſein kann, und cod. A wirklich ‚spiritalia nequitiae' bietet. Ich ſchlage einen andern Weg ein. Alle Autoren, Tert. *Cypr.* etc. haben wie It. den Zuſatz ‚in caelestibus' immer dabei; hier fehlt er. Desgleichen vermiſſen wir ihn bei Nov. cib. 982 C: currentes vos exhortor — et *adversus spiritalia nequitiae* dimicantes alloquor. Es zeigen die beiden Stellen in Pud. und bei Novatian auch ſonſt eine auffallende Verwandtſchaft (darüber ſ. oben S. 253)[2]). Die Verbindung ferner der beiden Stellen Eph. 6, 12 und Phil. 3, 14 (1 Cor. 9, 24 bez. 25) hat ſonſt kein

1) Vgl. Hebr. 12, 1: (Vulg.) per patientiam curramus ad *propositum* nobis *certamen*.

2) Wölfflin machte mich darauf aufmerkſam, daß das Verb ‚dimicare', welches hier beiderſeits auftritt, in der Vulg. des ganzen neuen Teſtaments nicht vorkommt.

Digitized by Google

Autor aufzuweiſen; in die Augen fällt, daß die gleichen Stellen in Spect. unmittelbar nacheinander folgen:

Spect. apostolus quoque *dimicans* caestus et colluctationis nostrae *adversus spiritalia nequitiae* proponit certamen. Rursus cum de *stadio* sumit exempla, *coronae* quoque collocat praemia.

Nov. *Currentes* vos exhortor — et *adversus spiritalia nequitiae dimicantes* alloquor et ad *bravium cursu* vocationis in Christo impello.

Vulg. 1 Cor. 9, 24: Nescitis, quod ii, qui in *stadio currunt*, omnes quidem currunt, sed unus accipit *bravium*.

Was den Ausdruck ‚corona' einerſeits und ‚bravium' anderſeits betrifft, ſo kommt dieſe gleiche Abwechslung auch vor in Vulg. 1 Cor. 9, 24: bravium; 1 Cor. 9, 25: corona.

Nach all den beigebrachten Argumenten hiſtoriſcher, ſprachlicher und bibelexegetiſcher Natur kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß in unſerer Verfaſſerfrage von Cyprian gänzlich abgeſehen werden muß; hinwiederum werden aber auch kaum ſo viele und ſo bedeutende Momente für einen andern Autor beigebracht werden können, als es für Novatian möglich war, und dürfte ſomit die Frage über den Verfaſſer der beiden unter Cyprians Namen überlieferten Traktate ‚De bono pudicitiae' und ‚De spectaculis' zu Gunſten Novatians entſchieden ſein.

Digitized by Google

Anhang.

Zu der Hartelschen Cyprianausgabe Bd. III sind außer den von Matzinger schon notierten Bibelstellen in Pud. noch anzugeben:

Pud. 2: ‚scientes templum esse vos Domini' aus 1 Cor. 6, 19; ebenso

membra Christi: 1 Cor. 6, 15.

habitationem Spiritus sancti cf. Rom. 8, 9.

ecclesiam sponsam Christi Eph. 5, 24.

Pud. 5 ist zu p. 17, 5 einzusetzen: Eph. 5, 23 neben ‚cf. 1 Cor. 11, 3'; zu Zeile 11: Eph. 5, 28. 29 anzugeben statt Eph. 5, 23. 29.

Pud. 6 p. 17, 21 zu lesen: 1 Cor. 6, 15 statt 1 Cor. 6, 9. 15. Zeile 20: 1 Thess. 4, 3 st. Thess. 4, 3. Zeile 3: Matth: 19, 5 statt Matth. 19, 6.

Ferner machte ich in der Ausgabe der Werke Novatians bei Migne III (1886) die unangenehme Erfahrung, daß bei dem sehr unzuverlässigen Texte nicht weniger als 47 Bibelstellen unrichtig zitiert sind; und doch rühmt sich Migne der ‚summa diligentia'.

Digitized by Google

3.

Ἡ φιλαδελφία

nach den Schriften des h. Apostels Paulus.

Von Prof. Dr. **Sladeczek** in Wien.

§. 1. Die lautere Kraft des Humanismus konservierend, — der seine Gründe und Motive in der somatischen Zusammengehörigkeit, eventuell auch in besonderen natürlichen Sympathien oder auch in etwelchen gemeinsamen irdischen Interessen sucht und finden kann, — erhebt sich die christliche Liebe dadurch, daß sie — inkraft übernatürlicher Gnade, aus übernatürlichen Gründen und Motiven, mit einem unvergänglichen Interesse — die durch die Sündenschuld verursachten Klüfte und Schwierigkeiten der unteren zeitlichen Sphäre überwindet und mit vereinten natürlichen und übernatürlichen Kräften alle Verhältnisse zur gottgedachten Harmonie in Wahrheit und Einmütigkeit ordnet und gestaltet.

Zur Verwirklichung dieser Aufgabe hat die göttliche Weisheit dem einzelnen der christlichen Liebe Beflissenen, in Angemessenheit zu seinem beschränkten Wesen, die synthetische Methode vorgewiesen, indem sie ihn an-

Digitized by Google

weist, zu jedem ihm ‚Nächsten' (πλησίον σου) sich in Liebe zu verhalten. Diese ‚Nächsten' werden um ihn Kreise bilden, in denen er seine Liebe zunächst zu bethätigen hat.

Da nun der Christ in Christus (R. 8, 1. 2. — 12, 5. — 1. Kor. 1, 30. u. ö.), aus Christus (Eph. 4, 16. Kol. 2, 19. — 1. Kor. 8, 6. cf. 10, 17. u. a.) und für Christus (R. 14, 7. 8. 9. — 6, 10. — 2. Kor. 5, 15. cf. Gal. 2, 20. u. a.) lebt, so lebt auch in ihm das Postulat, daß diejenigen, welche zu ihm in Fühlung treten oder zu welchen er in Fühlung tritt, auch im Kreise Christi sich bewegen und so mit ihm in Christo mitconcentrieren.

Ist oder wird der πλησίον durch denselben hlg. Geist (Eph. 3, 5. 6. — 1. Kor. 12, 3. 13. — 6, 11. — Tit. 3, 4. 5. — R. 8, 2 . . .) auch ein Glied desselben mystischen Leibes Christi (R. 12, — 1. Kor. 12, — Eph. 4, 15—17. Kol. 2, 9. cf. auch 1. Kor. 3, 16. — 2. Kor. 16, 15. — Eph. 2, 20—22), so ist er hiemit ein wahres Kind Gottes (R. 8, 14. 15. 16. 17. 21. — 9, 8. — Gal. 4, 5. 6. — Eph. 1, 5), hiemit ein Mitkind des der christlichen Liebe Beflissenen; er ist als Mitbruder Jesu Christi (R. 8, 29. Hebr. 11, 12) auch des Christen geistiger Bruder in Christus (Kol. 1, 2.), dem Herrn (Phil. 1, 14.). Der Apostel kennzeichnet die christlichen ἀδελφοί genau als die πιστοί (1. Kor. 7, 12. 14. cf. Eph. 6, 21. Gal. 6. 10.); die Gemeinschaft dieser ἀδελφοί sind die stetig angesprochenen ὑμεῖς ἀδελφοί (ca. 100mal) gegenüber den οἱ ἔξω (1. Thess. 4, 10.—12. cf. 1. Kor. 5, 12. 13. Kol. 4, 5.). Innerhalb der Gemeinschaft der christlichen Brüder findet der der christlichen Liebe Be-

Digitized by Google

fliſſene an den wahren Glaubensgenoſſen (denn der Apoſtel unterſcheidet auch *ψευδάδελφοι*: Gal. 2, 4. — 2. Kor. 11, 26. — R. 8, 9. — 16, 18. — 1. Kor. 15, 19. — 1. Theſſ. 2, 4. 5. — Gal. 4, 17. — 1. Tim. 6, 5. — 2. Tim. 3, 5. — Tit. 1, 16.) die natürlichen und übernatürlichen, die gottgeſetzten und die perſönlich ſchon mitverdienten Gründe und Motive der Liebenswürdigkeit vereinigt, — und es wird ihm leichter an denſelben in ſeinem eigenen Anfangsſtadium die chriſtliche Liebe zu üben und zu ſchulen. Darum die verſtändnisinnige Zumutung: ‚Über die Bruderliebe aber haben wir nicht nötig euch zu ſchreiben; denn ſelber ſeid ihr ja von Gott belehrt, euch einander zu lieben. Und ihr thut es denn auch gegen alle die Brüder' .... (1. Theſſ. 4, 9. 10.). — Aus eben denſelben Gründen ſoll aber auch die chriſtliche Liebe innerhalb der chriſtlichen Gemeinſchaft ihre Höhe erreichen. Der Apoſtel mahnt; ‚In der Bruderliebe ſeid unter einander innig' o. a. ‚in der gegenſeitigen Bruderliebe ſeid zärtlich', *τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι* (R. 12. 10.). *Στοργή* bezeichnet die Liebe, welche in der Familie zwiſchen Mann und Weib, Eltern und Kindern beſteht. Es fordert alſo der Apoſtel, daß die Chriſten ſich als Brüder und Schweſtern, als Kinder eines Hauſes, als Glieder einer Familie anſehen — und behandeln ſollen. Was Liebe thut und erträgt, lernt das Kind aus der von den Eltern erfahrenen Liebe. Und ſo ſpricht auch der Apoſtel, daß die Chriſten darnach, wie ſie durch die ‚von Gott' erfahrene Liebe ‚belehrt' ſind (1. Theſſ. 4, 9), ſein ſollen: ‚Nachahmer Gottes, als geliebte Kinder und wandeln in der Liebe, ſowie auch Chriſtus uns geliebt ...'

Digitized by Google

(Eph. 5, 1. 2.). Der Apostel tritt da auch mit seinem eigenen Vorbilde ein, der da sprechen kann: ‚wie ihr es wisset, wie einen jeden von euch, gleichwie ein Vater seine Kinder, wir euch ... beschworen haben, daß ihr wandeln möchtet Gottes würdig‘ ... (1. Thess. 2, 11. 12.).

§ 2. Die ethischen Bande, die der Apostel die Gläubigen lehrt, aus dem gewährten Gnadenbestande nun mit persönlichem Zuthun auszuwirken — und hiemit ihre objektive Zusammengehörigkeit in ein inniges Gemeinschaftsleben umzusetzen, sind:
das τὸ αὐτὸ φρονεῖν — und das σύμψυχοι εἶναι.

Τὸ αὐτὸ φρονεῖν (R. 15, 5. — 12, 16 — 2. Kor. 13, 11. — Phil. 2, 2. cf. 5. — 4, 2. — 3, 14.—20. — 1. Thess. 5, 11. — Phil. 1, 27. — Eph. 4, 2.—7.), d. i. dasselbe denken, in ethischer Beziehung: dieselbe Lebensanschauung, dieselbe praktische Gesinnung haben und hegen. — Äußerlich im menschlichen Leben kann es nicht einerlei zugehen, da müssen sich entwickeln und bleiben mancherlei Unterschiede der Person und der Werke. Wenn man dieser Ungleichheit Prinzipien aus der niederen Sphäre des irdischen Lebens supponiert, so ist Fleisch und Blut so verderbt, daß nicht gleiche Lebensanschauung und nicht dieselbe praktische Gesinnung zu Tage tritt (cf. Phil. 3, 18. 19. — 1. Kor. 3, 8. b.). Nur hie und da treffen sich irdische Interessen, um sich nur zu bald zu kreuzen und wieder auseinander zu gehen (cf. 1. Kor. 3, 3. f. — 2. Kor. 11, 13—15. 20. — 12, 20 u. drgl. m.). — Der Apostel hat für die Gläubigen ein Prinzip grundgelegt, ‚und das ist Christus‘ (1. Kor. 4, 9—11. cf. Eph. 2, 19.—21.) und darnach verdeutlicht er nun

Digitized by Google

die Mahnung zum τὸ αὐτὸ φρονεῖν durch die Mahnung: τοῦτο (τὸ αὐτὸ) φρονείσθω ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phil. 2, 5. cf. 4, 2), das denket und sinnet in euch, was ihr auch in Christo Jesu gedacht findet: die Gesinnung, welche in der Seele Christi lebte, sollen die Christen in ihren Seelen hegen und pflegen. Und der Apostel zeigt in dem darauffolgenden locus classicus: Phil. 2, 6.—8. cf. 2. Kor. 8, 9 die Heilsidee Christi in der selbstverleugnenden Liebe auf und in der sittlichen Vollkommenheit, durch welche diese Idee realisiert wurde. Diese Heilsidee Christi ist das Eine, worauf das Sinnen und Denken der Gläubigen gerichtet sein soll: τὸ ἓν φρονοῦντες (Phil. 2, 2). Dieses eine Sinnen soll unter ihnen allen und jeden zu finden sein, so daß sich dasselbe Ideal in allen und eines jeden Gesinnung abspiegelt, somit die Gesinnung aller die eine und dieselbe ist (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις — R. 15, 5). — Das Sinnen, in konkrete Beziehungen zu den ‚Nächsten' (s. o.) umgesetzt gedacht, soll sein ein τὸ αὐτὸ φρονεῖν εἰς ἀλλήλους (R. 12, 16), d. h. die je auf einen anderen gerichtete Gesinnungseinheit möge diesem andern dasselbe zudenken und den anderen mit demselben bedenken, womit er von dem andern bedacht sein möchte (cf. παρακαλεῖτε ἀλλήλους καὶ οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα — 1. Thess. 5, 11).

Mit den Mahnungen zu τὸ αὐτὸ φρονεῖν sind gepaart jene zum σύμψυχοι εἶναι (Phil. 2, 2 — in diesem selben Sinne ist zu verstehen: ὅτι στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ .... — Phil. 1, 27). Gesinnungseinheit soll als ihre natürliche Konsequenz herbeiführen die Gefühlseinheit, in welcher die Gläubigen der einen und der-

Digitized by Google

ſelben Hoffnung ihres Berufes leben (Eph. 4, 4), ein Gemeingefühl, kraft deſſen ſie nach derſelben Lebensregel derſelben Lebensart ſich befleißen (τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι — Phil. 3, 16).

Die beiden Forderungen erfüllen die (τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες — Phil. 2, 2), welche die eine chriſtliche Liebe haben, hegen und pflegen. Die derſelben chriſtlichen Liebe Befliſſenen werden auf der Grundanſchauung: ‚Ihr aber ſeid Chriſti Leib und Glieder für Glied; und wenn ein Glied leidet, leiden mit alle Glieder; wenn verherrlicht wird ein Glied, freuen ſich mit alle Glieder' (1. Kor. 12, 27. 26), ‚indem die Einzelnen nicht auf das, was ihr eigen iſt, ſondern auch auf das der Andern ſchauen' (Phil. 2, 4), ‚ſich freuen mit den Freudigen und weinen mit den Weinenden' (R. 12, 15).

§ 3. Es war wohl das Endziel des apoſtoliſchen Strebens, nicht nur Kinder Gottes aus Juden und Heiden zu machen, ſondern die Herſtellung einer Gemeinſchaft der Kinder Gottes, in welcher nicht Jude oder Grieche ſich unterſcheidet, ſondern alle in einer Idealität und in einem Herzensſtreben zuſammenleben. Die irdiſche Gemeinſchaft der Gläubigen in das Bild der himmliſchen Gemeinde zu verklären, die da ‚eines Sinnes' und ‚einmütig' ‚Gott lobt und preiſt', das weiß auch unſer ‚Diener und Apoſtel Chriſti' (R. 1, 1) als Teſtamentsforderung Chriſti (Joh. 17, 20.—26); an dieſer einen Geſinnungs- und Gemütsgleichheit arbeitet er ‚nach Chriſti Willen' (κατὰ Χριστὸν — R. 15, 5); und für dieſe die Weltzeit dauernde Arbeit der Sendboten Chriſti erfleht er: ‚Der Gott der

Digitized by Google

Ausdauer und des Troſtes gebe euch, eines Sinnes zu ſein unter einander nach Art Jeſu Chriſti, damit einmütig, mit einem Munde, ihr verherrlicht Gott und den Vater unſeres Herrn Jeſus Chriſtus. Darum nehmet einander an und auf; ſowie auch Chriſtus euch an- und aufgenommen hat zur Ehre Gottes' R. 15, 5. 6. 7.). — Sowie einſt die Kinder des gottgläubigen Abraham zum Zwecke der allgemeinen Erlöſung als das Volk des Eigentums von Gott angenommen waren, ſo ſollen nun nach Erfüllung der Verheißungen die aus dem Geiſte Wiedergeborenen als ein heiliges Volk Gottes (Tit. 2, 14), als die von Chriſtus gebildete und geliebte *ἐκκλησία* (Eph. 5, 25.), als der eine Leib und ein Geiſt (Eph. 4, 4.), alſo als eine wahrhafte Gottesfamilie ſich erweiſen, die Gottes Gnade und Liebe dazu erzieht, daß das Gott eigentümliche Weſen, die *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4.), in ihr hindurchleuchtend und hindurchwirkend, in gegenſeitiger *φιλαδελφία* zur Erſcheinung komme und fort und fort in Erſcheinung bleibe (*ἡ φιλαδελφία μενέτω* — Hebr. 13, 1. cf. 1. Kor. 13, 8. 13.). — Hier, wo der Chriſt in heiliger Gemeinſchaft Liebe erfahren und lieben gelernt hat *ἀλλήλους* (2. Theſſ. 1, 3. u. ö.), *πάντας τοὺς ἀδελφούς* (1. Theſſ. 4, 10), *πάντας τοὺς ἁγίους* (Eph. 1, 15. Kol. 1, 4.): hier ſoll er auch ‚an den Bedürfniſſen der Heiligen, sc. in der Heiligung Begriffenen, Anteil nehmen (*ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες* — R. 12, 13.), hier ‚die Gemeinſchaft der Hilfeleiſtung (*κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους* 2. Kor. 8, 4.), an den ‚Armen der Heiligen' (*εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων* — R. 15, 26.), an den ‚Gaubensgenoſſen' (*μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς*

Digitized by Google

πίστεως — Gal. 6, 10.) üben. Man liest aus den Mahnungen des Apostels gleichsam das Wort heraus: hic Rhodus, hic salta! — bis die Christen in der ‚Liebe gegen einander das Maß voll erbracht haben' (πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους — 2. Thess. 1, 3. cf. 1. Thess. 3, 12.). — Dann erst wird das christliche Liebeleben sowohl das Augenmerk (2. Kor. 4, 6. cf. 1. Kor. 15, 40.) der Welt wohlthätig an sich ziehen (Phil. 2, 15.), als auch die in der christlichen Gemeinschaft gewonnene und erworbene Tugend der christlichen Liebe überfließen lassen können zu denen, ‚die draußen sind' (cf. 1. Thess. 4, 9. 10. 12. cf. 3, 12: ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους — καὶ εἰς πάντας): und so wird die christliche Liebe in immer größeren Kreisen von Christus aus und zu Christus hin sich thätig erweisen.

Vorsicht im Umgange mit den ψευδάδελφοι.

§ 4. Sowie der Heiland sich herabließ und uns Sünder heimsuchte, um sie auf die grüne Weide des Lebens wieder zurückzuführen, so hat auch der Apostel berufsmäßig an die Ungläubigen und Sünder sich gewendet und sie geradezu aufgesucht, um allenthalben etwelche für das ewige Heil zu gewinnen (1. Kor. 9, 19. 22).

Gleichwohl mahnt er doch die Gläubigen im allgemeinen — und auch seine jüngeren Mitarbeiter, sofern es ihr Beruf nicht erfordert — zur Vorsicht im Umgange und zwar zunächst mit den ψευδάδελφοι (2. Kor. 11, 26 — Gal. 2, 4). Der Apostel kennzeichnet und unterscheidet als falsche Brüder:

Digitized by Google

a. solche, ‚welche wohl behaupten, Gott zu kennen, mit den Werken aber ihn verleugnen, da sie abscheulich und unfolgsam sind und zu jedem guten Werke ungeeigenschaftet' (Tit. 1, 16);

b. solche, ‚welche (Glaubens-)Brüder heißen' (*ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος* — 1. Kor. 5, 11) aber ‚Feinde des Kreuzes Christi sind' (Phil. 3, 18), als ‚Buhler oder ein Habsüchtiger, oder ein Götzendiener, oder Lästerer, oder Trunkenbold, oder Räuber' (1. Kor. 5, 11), kurz: ‚welche getrieben sind von mannigfachen Gelüsten' (2. Tim. 3, 6);

c. solche, welche entweder in den Glaubenswahrheiten nach ihrem Belieben sich auswählen (*αἱρετικός* — Tit. 3, 10), von denen man die Überzeugung gewonnen (*εἰδώς* — V. 11), daß sie — nicht aus unverschuldetem Irrtum irrgläubig sind, sondern — ‚unprobehältig im Glauben' (2. Tim. 3, 8), aus ‚sittlicher Verkehrtheit' (V. 11), ‚thörichte Streitfragen und Gesetzeshändel heraufbeschwören' (V. 9. — cf. 1. Tim. 1, 4. — 4, 7. — 2. Tim. 2, 23), — ‚als Schwätzer und Verführer' (‚vorzüglich die aus der Beschneidung' — Tit. 1, 10); — oder, ‚welche ungeordnet wandeln und nicht nach der Überlieferung, welche' die Christen ‚empfangen haben von' den Aposteln, ... ‚welche nicht gehorchen dem apostolischen Worte' (2. Thess. 3, 6. 14);

d. solche, welche prinzipiell ‚nur in diesem Leben (sc. für dieses Leben) auf Christus ihr Vertrauen setzen' (1. Kor. 15, 19) und meinen, ‚ein Erwerbsmittel sei die Frömmigkeit' (1. Tim. 6, 5); die demnach ‚zwar auch den äußeren Schein der Frömmigkeit haben, die Kraft derselben aber verleugnen' (2. Tim. 3, 5); auch solche, welche sich Christen nennen und auch von Christus sprechen, ‚um Menschen zu gefallen' (1. Thess. 2, 4. 6).

Digitized by Google

e. endlich solche, welche ‚sich als Brüder eingeschlichen, ‚nebeneingedrängt haben, um auszukundschaften' (Gal. 2, 4), die da ‚immer lernen und nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen', da sie, sinnverderbt .... der Wahrheit sich widersetzen' (2. Tim. 3, 7. 8) und so ‚der Wahrheit beraubt' bleiben (1. Tim. 6, 5); — die da unter den Christen ‚Spaltungen und Anstöße wider die Lehre, welche die Christen gelernt hatten, verursachen' (R. 16, 17, cf. 1. Kor. 1, 11) ‚aus Unlauterkeit, in Arglist, ... im Vorwand zur Habsucht' (1. Thess. 2, 3. 5), — ‚in Schmeichelreden' (1. Thess. 2, 5) ‚durch süße Worte und schöne Reden die Herzen der Arglosen täuschen' (R. 16, 18): — ‚sie beeifern sich um euch nicht im Guten, sondern ausschließlich wollen sie euch, damit ihr um sie euch beeifert' (Gal. 4, 17), ‚damit sie uns in ihre Knechtschaft brächten (Gal. 2, 4); — solche haben die ‚Gestalt der Apostel Christi', sind aber falsche Apostel, betrügerische Arbeiter' (2. Kor. 11, 13), ‚böse Arbeiter' (Phil. 3, 2).

Kurz: ‚Wenn jemand Christi Geist nicht hat, so gehört er auch nicht ihm' (R. 8, 9), ‚denn solche dienen Christus unserem Herrn nicht, sondern ihren' (R. 16, 18) ‚Gelüsten' (2. Tim. 3, 6). Cf. o. § 1.

§ 5. Freilich bieten die falschen Brüder ein weites und eventuell ergiebiges Feld zu den Übungen der *χρηστότης* im *διδάσκειν* und *νουθετεῖν*.

Wir setzen die bezüglichen Erörterungen hier ein.

Über *χρηστότης* wollen wir nur kurz bemerken, daß sie der Apostel als ‚Frucht des hlg. Geistes' neben der *ἀγαθωσύνη* anführt (Gal. 5, 22). Ist die *ἀγαθωσύνη*

Digitized by Google

mehr denkbar als das ideelle, dem Herzen immanente Wohlwollen, so bezeichnet die χρηστότης mehr das sich (transeunt) erweisende Wohlwollen. Ist die ἀγαθωσύνη mit und in der Liebe hervorgebildet, so setzt das sich erweisende Wohlwollen, das wirkliche Einsetzen des guten Willens, noch voraus: α. das Auffassen und das Sichversetzen in konkrete Positionen Anderer, β. die Befähigung für die Beherrschung der verschiedenen konkreten Situationen Anderer: — das Können (δυνάμενοι — R. 15, 14), sei es in materieller (Eph. 4, 28 — 2. Kor. 8, 11 — 1. Tim. 6, 17 u. a.), sei es in geistiger Beziehung (R. 15, 14). Letzteres ist die Voraussetzung für das zu erörternde:

I. *Διδάσκειν.*

Solches Wirken soll geschehen durch Vorhalt der Liebe Gottes in Christo durch das Wort Christi.

‚Das Wort Christi', dieser Born aller ‚Weisheit und Kraft' (1. Kor. 1, 24) soll ‚in und unter' den Gläubigen und zwar ‚reichlich wohnen' (Kol. 3, 16. — 1. Kor. 14, 12 u. ö.). — Wohl muß es zuerst autoritativ gepredigt und eingebürgert worden sein; denn wie sollten sie predigen, ‚ohne daß sie gesendet werden?' (R. 10, 10 — 1, 1 — 2. Kor. 5, 20 u. ö.).

[Doch können wir hier interpolieren die Bemerkungen des heil. Chrysostomus in der 30. Hom. z. Hebrbfe: ‚Ihr müsset nicht alles euren Lehrern, euren geistlichen Vorstehern aufbürden; denn wenn ihr wollt, werdet ihr euch gegenseitig mehr nützen als wir euch nützen können; denn ihr seid längere Zeit mit einander zusammen; ihr wisset gegenseitig besser, wie es mit euch steht; es sind euch eure gegenseitigen Fehler nicht unbekannt, und ihr habet mehr Liebe im Umgang unter einander und seid gewohnt freier mit einander zu reden. Dies trägt nicht wenig zur Erleichterung der Belehrung bei; es ist eine wichtige Vorbereitung derselben

Digitized by Google

mehr Eingang zu verſchaffen. Ihr könnt beſſer als wir einander gegenſeitig zurechtweiſen und ermahnen. Und nicht allein dies, ſondern es kommt noch dazu, daß ich nur Einer bin, ihr aber Viele ſeid, und ihr alle, ſo viel euer ſind, könnt Lehrer ſein. Deshalb ermahne ich euch: Laſſet nicht außer Acht dieſe euch verliehene Gabe. Jeder von euch hat eine Frau, einen Freund, einen Nachbar, dieſen weiſe er zurecht und ermahne' . . .]. —

Es ſoll auch allgemeines Intereſſe der Gläubigen ſein, ‚daß das Wort Gottes Fortgang habe' (2. Theſſ. 3, 1). Darnach mutet der Apoſtel auch den Gläubigen zu: ‚Ich bin aber überzeugt, meine Brüder, eben ich ſelber hinſichtlich euer, — daß auch ihr ſelbſt voll ſeid von Wohlwollen, erfüllt mit jeglicher Erkenntnis, ſo daß ihr vermöget einander zu ermahnen' (R. 15, 14). — Die Belehrung darf jedoch nicht als ſelbſtändiger Endzweck betrachtet werden, ſo daß das Chriſtentum als eine Art Gnoſis angeſehen und ein ſittlich toter Intellektualismus betrieben werde (1. Tim. 6, 20. 21. — 1. 4. u. a.), — der mehr ſchadet als nützt, wenn man in Wiſſensſtolz ſich auf bloßes Disputieren einläßt, Wortgefechte führt und Schulgezänke treibt (1. Tim. 6, 4. 5). Der Zweck aller Mithilfe der Gläubigen an dem Fortgang des Wortes Gottes iſt ‚anzumahnen für den Glauben, zu befeſtigen im Glauben' (cf. 1. Theſſ. 3, 2. und 2. Theſſ. 3, 2, auch Gal. 6, 1), — ‚zur Erbauung des Bedürfniſſes, daß ſie wohl thun den Hörenden' (Eph. 4, 29), ‚zum Frommen' (1. Kor. 12, 7).

Aber auch denen, die des Wortes (ἡ μάχαιρα τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα Θεοῦ — Eph. 6, 17) nicht mächtig ſind, wird es etwa möglich und dann ihre Pflicht ſein, ein gutes Beiſpiel zu geben ‚im Wandel, im Glauben, in Reinheit' (1. Tim. 4, 12) und ſo durch das ‚Vorbild' andere zurecht zu

Digitized by Google

weisen (1. Thess. 1, 7. — Phil. 3, 17. — R. 15, 2). Die Liebe, ‚die erbaut' (1. Kor. 8, 1) wird das sittliche Leben so einrichten, daß es in möglichster Angemessenheit zu der Beschaffenheit und dem Bedürfnisse des Nächsten ist und so die thunlichst größte Wirkung zu dessen Belehrung und Erbauung ausübe (Phil. 2, 15. — R. 14, 19. — 15, 2).

Soll die Mitteilung eines Wortes Gottes befähigt sein, den Weg in ein gläubiges Herz (R. 10, 10) zu finden, so muß es aus einem solchen kommen, — aus der eigenen ‚vollen Ernährung durch das Wort des Glaubens' (1. Tim. 4, 6), dann ‚aus Liebe', ‚aus Wohlwollen' (Phil. 1, 16. 15). Die in dieser Weise das ‚Erfülltsein mit Erkenntnis', (R. 15, 14) in sich fühlen, mögen nun, wo es nötig ist, thun was sie thun können.

Doch wird es immer so sein, daß der eine ‚im Lehren', ein anderer ‚bei der Ermahnung' seine gottbegabte Tüchtigkeit erweisen kann (R. 12, 6—8). ‚Im Lehren' will eine Einwirkung auf den Verstand des Anderen versucht werden, ‚bei der Ermahnung' ist eine Einwirkung auf das das sittliche Leben bestimmende Gemüt abgesehen.

II. *Νουθετεῖν.*

Die höhere und tiefer gewurzelte Gabe ist in's Gewissen zu reden, das Gemüt zu erschüttern, das Herz zu bewegen.

Als solche, die dies vermögen (*δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν* — R. 15, 14), werden die *πνευματικοί* (Gal. 6, 1) genannt. Es will gesagt sein, daß diejenigen, die selbst nicht nach dem ‚Gesetze des Geistes des Lebens in Christo Jesu' (R. 8, 2, Gal. 5, 25) leben, die selbst noch nicht dem Antriebe des heiligen Geistes gemäß (R. 8, 16) den Sieg über ihre eigene sarkine Natur errungen (Gal. 5, 16. 18) haben, — also etwa in irdischer Weisheit (1. Kor. 1,

Digitized by Google

21. — 2, 1. — 4, 20. — Kol. 2, 8 u. a.) und aus irgendwelchen egoistischen Motiven (R. 16, 18. — Gal. 4, 17) — es nicht vermögen werden, die Herzen Anderer zu Gott hinzulenken (1. Kor. 4, 15); *ἔσεσθε γὰρ εἰς ἀέρα λαλοῦντες* (1. Kor. 14, 9).

Die aber nun selbst tadellos (R. 2, 21) geistlich Lebenden (Gal. 6, 1) mögen es versuchen, aus reinem ‚Wohlwollen' (R. 15, 14), ‚in aller Weisheit' (Kol. 1, 28. — 3, 16) und ‚im Geiste der Sanftmut' (Gal. 6, 1) solche zu vermahnen', die aus der sittlichen Ordnung gefallen sind, oder in dieselbe sich überhaupt noch nicht eingefügt haben (*νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους* — 1. Thess. 5, 14). (Kindererziehung). —

‚In aller Weisheit' wird vor allem zu untersuchen sein, ob das Gewissen des Betreffenden erst aufzurütteln —, oder ob es schon und noch wach ist.

Im ersteren Falle ist zunächst dahin zu wirken, daß er stille halte, innerlich umwende und in sich gehe (*ἵνα ἐντραπῇ* — 2. Thess. 3, 15), und beginne, sich zu fürchten (2. Kor. 5, 11. — 7, 1. — R. 3, 18. — 11, 20. — Phil. 2, 12), sich zu schämen (R. 6, 21 : 8, 8 und 2, 14 u. a.). — Man soll nicht müde werden in der Benützung von Gelegenheit und Zeit hinzu: ‚bleibet eingedenk, daß ich drei Jahre hindurch bei Nacht und bei Tag nicht aufgehört habe, unter Thränen zu Herzen zu reden Jeglichem von euch!' — sagt der Apostel (Act. 20, 31). — Nie und nie soll man den Betreffenden ‚als Feind erachten' (2. Thess. 3, 15); immer muß die liebevolle Teilnahme durchblicken (1. Kor. 4, 14); beim Apostel geschah es oft ‚unter Thränen' (Act. 20, 31). — Ist das Gewissen nun aufgerüttelt, dann möge man ‚im Geiste der

Digitized by Google

Sanftmut' zurechtweisen und das Herz in die sittliche Ordnung und für dieselbe heranziehen.

Ist im anderen Falle das Gewissen ohnehin noch wach, so soll man nicht mehr auf eine Beschämung absehen (*οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς* — 1. Kor. 4, 14), sondern sofort wie ein Vater (1. Kor. 4, 15. 14) die Unmündigen (1. Kor. 3, 1. 2), wie ein Bruder den schwächeren Bruder (Gal. 6, 1. — 1. Thess. 5, 14. — 1. Kor. 7, 16: die Gatten unter einander, — cf. 1. Tim. 5, 1. 2 u. a.) zu — recht — weisen, zu — recht — führen (*καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος· σκοπῶν σεαυτόν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς* — Gal. 6, 1. cf. 2. Kor. 13, 11).

Der bei jeder Vermahnung und Zurechtweisung anzustrebende Endzweck ist: ‚damit ich die Schwachen gewänne, . . . damit ich alle rette' (1. Kor. 9, 22), ‚damit alle eingelenkt sind in demselben Sinne, in derselben Meinung' (1. Kor. 1, 10), ‚auf Gott hin' (1. Kor. 8, 6), ... ‚damit wir darstellen jeden Menschen vollkommen in Christus Jesus' (Kol. 1, 28).

§ 6. Ist das *διδάσκειν* oder *νουθετεῖν* überhaupt nicht möglich, oder ist die eine und zweite Vermahnung geschehen (*μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν* [numerus certus pro numero incerto] — Tit. 3, 10), aber vergeblich geschehen, dann a. warnt der Apostel vor solchen falschen Brüdern (*παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς . . .* — R. 16, 17) und b. mahnt, ja befiehlt (*παραγγέλλομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ στέλλεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος* — 2. Thess. 3, 6) solche stehen oder gehen zu lassen und sich von ihnen zurück-

Digitized by Google

zuziehen, — ſich ſelbſt entfernt zu halten (*ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων* — 1. Tim. 6, 5 — *ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε* — 2. Kor. 6, 17), ſolchen ſelbſt auszuweichen (*ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν* — R. 16, 17), — alſo mit ſolchen nicht zu verkehren (*μὴ συναναμίγνυσθαι* — 1. Kor. 5, 9. 11 — 2. Theſſ. 3, 14), ja ‚mit ſolchen nicht einmal zu eſſen' (1. Kor. 5, 11 — wohl nur nicht irgendwelche gaſtliche Mahlzeiten zu halten —); — eventuell auch ſie abwehren (*ἀποτρέπου* — 2. Tim. 3, 5) d. h. ſie bitten, daß ſie lieber fern bleiben (*παραιτοῦ* — Tit. 3, 10), — und auch als ſolchen bezeichnen, damit auch Andere mit ihnen nicht verkehren (*τοῦτον σημειοῦσθε, μὴ συναναμίγνυσθε αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ* — 2. Theſſ. 3, 14); — endlich: ‚ſchaffet den Böſen weg aus euerer Mitte' (*ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* — 1. Kor. 5, 13, cf. 4)! Dieſer letztere Befehl in der Form des moſaiſchen Gebotes (Deut. 24, 7) iſt das Äußerſte, das der Apoſtel — einmal — verfügt hat. Im moſaiſchen Gebote iſt die Wegſchaffung aus der Gemeinde durch Hinrichtung gemeint (cf. Deut. 13, 5. 8. 9. 10 u. a.). Der Apoſtel, der wohl die Reinheit und Würde der chriſtlichen Gemeinſchaft ſchützt, beabſichtigt durch eine bloß formelle Ausſchließung aus der kirchlichen Gemeinſchaft nur ein entſchiedenes Sichbeſinnen (cf. 2. Theſſ. 3, 14) und reuige Sinnesänderung (*λύπη εἰς μετάνοιαν, μετάνοια εἰς σωτηρίαν* — 2. Kor. 7, 9. 10) des Betroffenen, der niemals als Feind behandelt werden darf (*καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε* — 2. Theſſ. 3, 15). Iſt die Sinnesänderung und Beſſerung erzielt, dann will der Apoſtel in aller Liebe einem ſolchen das chriſtliche Heim wiedereröffnen und dasſelbe angenehm machen (2. Kor. 2, 6—11).

Digitized by Google

Die apostolischen Mahnungen verdeutlichen die Pflicht des Christen dahin, daß er selber alle Gelegenheiten und Gefahren zum Bösen zu meiden und zu verhüten hat. Er thut dies wohl aus dem Bewußtsein, daß wir den ‚Schatz' des übernatürlichen Lebens ‚in irdenen Gefäßen' (2. Kor. 4, 7), in der Schwachheit der konkreten Synthese *πνεῦμα — σάρξ* herumtragen, wovon der untere Teil immer geneigt wäre, mit äußeren Feinden gemeinsame Sache zu machen zur Überwindung des höheren geistigen. Er thut es mit dem Haupt- und Endzweck: ‚vergemeinschaftet euch nicht den unfruchtbaren Werken der Finsternis' (Eph. 5, 11).

Vorsicht gegenüber den *οἱ ἔξω*.

§ 7. Mit der Verordnung *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* (1. Kor. 5, 13) hat der Apostel genau den Unterschied und eine Grenze gezeichnet zwischen den zwei Bereichen *ὑμεῖς, ἀδελφοί*, und *οἱ ἔξω* (1. Kor. 5, 12. 13 — Kol. 4, 5 — 1. Thess. 4, 12), welch' letztere er auch *ὁ κόσμος, ὁ αἰὼν οὗτος* nennt. — *Κόσμος*, im ursprünglichen Sinne ‚die geordnete Gesamtheit des von Gott Geschaffenen' (Act. 17, 24. R. 1, 20), wird gewöhnlich nur im engeren Sinne gedacht als jene Sphäre der Welt, zu deren Erforschung, Nützung und Beherrschung der Mensch geschaffen (R. 1, 8 — 1. Kor. 3, 22. 7, 31. 14, 10 — Eph. 2, 12 — Kol. 1, 6 — 1. Tim. 6, 7), und welcher *τὰ ἐπουράνια* (1. Kor. 15, 47 f.) gegensätzlich ist. In dem Sinne ‚Ordnung der Dinge' hat *κόσμος οὗτος* (1. Kor. 1, 20. 3, 19. 5, 10. 7, 31. Eph. 2, 2 . . .) für den Apostel vielmehr die Bedeutung ‚Unordnung der Dinge', wie sie durch die Sünde nicht nur in die Mensch-

Digitized by Google

heit (R. 5, 12. 13), ſondern in alle irdiſchen Dinge hinein gekommen iſt (R. 8, 19—22). — In dieſem letzteren Sinne bedeutet κόσμος entweder die irdiſchen Güter und Genüſſe, insbeſondere ſofern ſie von der Sittlichkeitsidee nicht beherrſcht ſind, ihr nicht dienſtbar gemacht werden (1. Kor. 7, 31, Gal. 6, 14), — oder die irdiſch geſinnten Menſchen, d. h. diejenigen, welche, emanzipiert von Gott, materialiſtiſch — ſophiſtiſch ein Wohlleben im Beſitze und Genuſſe der irdiſchen Güter anſtreben (μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου — 1. Kor. 7, 31, περιπατεῖν κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου ... ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς, ... ποιεῖν τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν — ἐν σοφίᾳ τοῦ κόσμου — Eph. 2, 2 — 1. Kor. 1, 20. 3, 19, 20. cf. 5, 10); R. 11, 12 gebraucht der Apoſtel κόσμος und ἔθνη ſynonym. Mit der Erwägung: τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα (2. Kor. 4, 18), παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (1. Kor. 7, 31 cf. 29), wornach das ganze Weſen dieſer Welt auf die φθορά ausgeht (1. Kor. 15, 42. 50), knüpft der Apoſtel an den korrelaten Begriff αἰὼν οὗτος an, inſofern beiden mit dem Momente (1. Kor. 15, 52. 53) der Paruſie Chriſti das Endziel (1. Kor. 15, 24) geſetzt iſt. (cf. Simar Theol. d. h. Paulus § 45—48). — Der Begriff ὁ αἰὼν οὗτος ergänzt und verdeutlicht den obigen Begriff, inſofern der Apoſtel — im Gegenſatz zu der vom Unſterblichkeits- bezhw. Auferſtehungs-Glauben ausgehenden Geiſtesſtrömung auf eine ewige Seligkeit im αἰὼν μέλλων (Eph. 1, 21 — 1. Tim. 4, 8. 6, 19 — R. 8, 28. 19. — 1. Kor. 15, — 1. und 2. Theſſ.) — die Geſinnung und das praktiſche Leben derjenigen Menſchen darunter verſteht, welche für dieſe

Digitized by Google

Zeit nur interessiert sind und leben. Diese ‚dünken sich als Weise vor dieser Welt' (1. Kor. 3, 18) und ‚für diese Welt' (1. Kor. 2, 6), wenn sie besondere ‚Forscher in diesem Zeitlichen' sind (1. Kor. 1, 20) oder ‚reich an diesen zeitlichen' Gütern werden (1. Tim. 6, 17); aber diese ‚ihre Weisheit ist Thorheit vor Gott' (1. Kor. 3, 19), weil ‚ihre Gedanken auf Nichtiges' ausgehen (V. 20 cf. o. 2. Kor. 4, 18 — 1. Kor. 7, 31; — und da sie ‚durch diese ihre Weisheit Gott nicht finden' (1. Kor. 2, 8), sondern ‚in Vergehen und Sünden wandeln' . . . dem Zeitgeiste dieser Welt gemäß . . . . in den Begierlichkeiten unseres Fleisches, vollbringend das Gelüste des Fleisches, (Eph. 2, 1—3), so sind sie ‚die böse Zeitwelt' (Gal. 1, 4). — Sowie die Gläubigen Glieder eines mystischen Leibes sind, deren Haupt Christus ist (1. Kor. 12, 27 — R. 12, 5 — Eph. 4, 15), so sind die ‚Führer dieser Weltzeit' Werkzeuge des Belial (2. Kor. 2, 6. 8 — 6, 15), der als ‚Weltherrscher dieser (ethischen) Finsternis' (Eph. 6, 2), als ‚Gott dieser Weltzeit . . . blendet . . . die Gedanken der Ungläubigen, damit ihnen nicht erglänze das Leuchten des Evangeliums der Herrlichkeit Christi, welcher ist Gottes Gleichbild' (2. Kor. 4, 4 cf. Eph. 4, 18). —

Als *οἱ ἔξω* (— als conträrer Gegensatz zu den *οἱ ἔσω*, zu den *ὑμεῖς ἀδελφοί* — 1. Kor. 5, 12, Kol. 4, 5 —) sind demnach jene anzusehen, welche — der geoffenbarten Wahrheit gegenüber ungläubig, dem übernatürlichen Berufe unfolgsam, — nicht ‚das, was überirdisch ist, suchen und sinnen' (Kol. 3, 1. 2), sondern im irdischen — zeitlichen Sinn versunken sind, — hiemit als solche sich erweisen, die den hlg. Geist Christi noch nicht empfangen

Digitized by Google

haben, darum noch nicht ſein (Chriſti), noch nicht Chriſten ſind (R. 8, 9).

§ 8. An ſich iſt die ganze von Gott abgewandte (R. 5, 12) Menſchheit Objekt ſeiner allgemeinen Erbarmung und der objektiven Erlöſung (2. Kor. 15, 18. 19 u. a.), und jeder Chriſt ſoll im allgemeinen ein ‚Nachahmer Gottes' (Eph. 5, 1) bezüglich der ‚Güte und Menſchenfreundlichkeit Gottes unſeres Erretters' (Tit. 3, 4) werden.

Gleichwohl bringt der Apoſtel bei den Gläubigen auf das Bewußtwerden des prinzipiellen Gegenſatzes in der Geſinnung und Lebensrichtung der beiden Lager: (ὑμεῖς, ἀδελφοί, als) οἱ ἔσω und οἱ ἔξω. Was den letzteren eignet und was ihnen bevorſteht, unterſcheidet ſich prinzipiell von dem, was vom göttlichen Willen als Prinzip des Sittlichguten und als Heil für den Menſchen gegründet iſt: τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου — τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ (1. Kor. 2, 12); σοφία τοῦ κόσμου — σοφία τοῦ θεοῦ (1. Kor. 1, 20—28. 2, 1—13, 5, 19. 20, Kol. 2, 8. 3, 16, R. 1, 22 — R. 16, 27. 11, 33, 1. Kor. 1, 30. 24, Kol. 2, 3, Eph. 1, 17. 8. 9., 3, 10., Kol. 1, 9., 1. Kor. 2, 7; R. 16, 19, Eph. 5, 15, Kol. 4, 4. 3, 16, 1. Kor. 3, 10. 6, 5); μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου — μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου (1. Kor. 7, 33. 34); ἡ τοῦ κόσμου λύπη — ἡ κατὰ θεὸν λύπη (2. Kor. 7, 10); ὀργὴ τοῦ θεοῦ (Eph. 5, 5. 6), καταργούμενοι (1. Kor. 2, 6), θάνατος (R. 6, 21. 23) — κληρονομία (R. 8, 17), δόξα (1. Kor. 2, 7), ζωὴ αἰώνιος (R. 6, 22. 23) u. drgl. m. Darum macht der Apoſtel den Gläubigen theoretiſch klar: ‚Welche Genoſſenſchaft hat Gerechtigkeit mit Geſetzesloſigkeit? oder

Digitized by Google

welche Gemeinschaft Licht mit Finsternis? welche Zusammenstimmung hat Christus mit Belial? welchen Teil ein Gläubiger mit einem Ungläubigen?' .... (2. Kor. 6, 14, 15). — Für das praktische Verhalten der Gläubigen gegenüber den *οἱ ἔξω* stellt er mehrere Grundsätze auf:

1. Der Apostel erachtet es nicht als seine Sache und darnach auch nicht eines einfachen Christen, über das subjektive Moment des sittlichen Zustandes und über das ewige Los derer, die außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft sind, zu Gericht zu sitzen; ‚denn was soll es mir, über die, welche draußen sind, zu richten? ... denn die, welche draußen sind, wird Gott richten' (1. Kor. 5, 12. 13).

2. Einer im allgemeinen anerkannten Obrigkeit gegenüber, ohne Unterschied ob sie durch Christen oder Nichtchristen vertreten ist, hat der Christ sich mit aller gebührenden Pflichterfüllung zu unterwerfen (R. 13, 1 f., Tit. 3, 1. cf. die Analogie in 1. Tim. 6, 1. 2, Tit. 2, 9, Eph. 6, 5, Kol. 3, 22 f.).

3. Einem jeden Menschen, der dem Christen nahe kommt (*ὁ πλησίον*), von dem Christen etwas benötigt (*ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζῃ πράγματι* — R. 16, 2) und um dessen Hilfe sich bewirbt (*ἐπιποθούντων ὑμᾶς* — 2. Kor. 9, 14), hat der Christ mit christlicher Liebe (d. h. mit derselben Liebe, mit welcher er von Christus bedacht worden ist und auch künftighin bedacht zu sein wünscht), jeden moralisch und physisch möglichen Dienst zu erweisen (1. Kor. 9, 19, R. 13, 8, 1. Thess. 5, 15. 3, 12, Tit. 3, 2).

4. Der Christ soll Gebete verrichten für alle Menschen (1. Tim. 2, 1).

5. Das ganze qualitative Sein des Christen und sein Wandel im hlg. Geiste soll als ein Gut, als eine Wohl-

Digitized by Google

that der Welt (R. 11, 12) sich darstellen und erweisen. Die Christen seien ‚untadelig und lauter, als Kinder Gottes, unbescholten in Mitte eines verderbten und verkehrten Geschlechtes, unter welchen (sie leuchten) ihr leuchtet als Leuchter in der Welt, das Wort des Lebens innehabend ....' (Phil. 2, 15. 16). Eben diesen Anteil am allgemeinen Apostolate haben die Christen stets im Auge zu behalten und anzustreben: ‚Befleißet euch des Guten nicht nur vor Gott sondern vor allen Menschen' (R. 12, 17, cf. 2. Kor. 8, 21). ‚Bestrebet euch ehrbar zu wandeln vor denen, die draußen sind' (1. Thess. 4, 12); vermeidet jeden Schein des Bösen' (1. Thess. 5, 22); ‚jeder von euch gefalle seinem Nächsten zum Guten, zur Erbauung' (R. 15, 2, cf. 1. Kor. 14, 26); jeder sei ein ‚Vorbild . . . im Wandel', aber auch in eigener ‚Unentweitheit' (1. Tim. 4, 12).

6. Also: ‚Mit Weisheit wandelt denen gegenüber, die draußen sind' (Kol. 4, 5)! Diese Weisheit wird auch die Vorsicht gebieten, daß der Christ bei dem Sichhingeben zum Wohlthun der Welt nicht etwa selbst aus dem Leben in Gott (*εἶναι ἐν πνεύματι* — R. 8, 9) herausfalle und irgendwie von dem Zeitlichirdischen befangen werde und es lieb gewinne. ‚Demas, liebgewinnend diese Welt, hat mich verlassen': klagt der Apostel (2. Tim. 4, 10). Immer und immer muß der Christ des prinzipiellen Gegensatzes zur Welt sich bewußt bleiben und wahr und angemessen in jedem praktischen Falle sich die Frage beantworten: ‚welchen Teil hat ein Gläubiger mit dem Ungläubigen?' (2. Kor. 6, 15). Außer der rechtmäßigen Pflichterfüllung gegen alle (V. 2) und außer den Erweisungen der Liebe im nötigen Beistand und erbaulichen Vorbild für den Nächsten (V. 3. 5) — hat der Christ

Digitized by Google

keinen Anteil und keine Gemeinschaft mit den Ungläubigen zu suchen.

7. Der Christ soll vorweg für seine eigenen irdischen Bedürfnisse so selbst sorgen (Eph. 4, 28, 1. Thess. 4, 11, 2. Thess. 3, 12) und dieselben so auf das Notwendigste einschränken, daß er den, der da draußen ist, nicht in Anspruch nehmen muß (1. Thess. 4, 12).

8. Bewogen durch die Mahnung: *εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι* (1. Kor. 7, 21), und mit Rücksicht darauf, daß der Apostel *ἄνθρωπος* und *σαρκικός* synonym gebraucht (1. Kor. 3, 3. 4), meinen wir die apostolische Mahnung: *μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων* (1. Kor. 7, 23) auch dahin ausdeuten zu dürfen, daß die Christen sich nicht in die Dienste der Ungläubigen ergeben; ebenso die Mahnung: *μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις* (2. Kor. 6, 14) dahin, daß die Christen nicht irgendwelche gemeinsame Geschäfte mit den Ungläubigen betreiben.

9. Die Gläubigen sollen die Ungläubigen nicht zu ihren gewöhnlichen Gesellschaftern wählen (*μὴ γίνεσθε συμμέτοχοι . . . τῶν υἱῶν τῆς ἀπειθείας* — Eph. 5, 7. 6), ja überhaupt sich vor ihnen möglichst zurückziehen (*ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε* — 2. Kor. 6, 17). Die Berichtigung: ‚möglichst' läßt wohl die Erwägung des Apostels zu: ‚ansonst müßtet ihr aus dieser Welt hinausgehen' (1. Kor. 5, 10). Doch alle irdischen Verhältnisse und Bande, die das sittliche Streben nach den ewigen Gütern nicht zulassen wollten, muß der, der für den Herrn zu leben hat (2. Kor. 5, 15, R. 5, 11 u. a.), preisgeben (1. Kor. 7, 15. 16, Gal. 6, 14 u. a.); er darf also seinen Umgang nicht *κατὰ σάρκα* wählen (R. 8, 4. 7), vielmehr

Digitized by Google

nach dem apoſtoliſchen Prinzipe: *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα* (2. Kor. 5, 16) ſich verhalten.

Der Zweck dieſes vom Apoſtel aufgerichten Zaunes iſt, daß ſich die Chriſten des gottentfremdeten Weſens erwehren (1. Kor. 6, 14), daß ſie ‚ſich nicht vergemeinſchaften den unfruchtbaren Werken der Finſternis' (Eph. 5, 11, cf. Kol. 1, 21), ‚nicht gleichgeſtaltet werden dieſer Welt' (R. 12, 2), — um endlich nicht auch ‚mitbetroffen zu werden von dem Strafgerichte Gottes', welches ‚kömmt .... über die Kinder des Unglaubens und der Unfolgſamkeit' (1. Kor. 11, 32, Eph. 5, 6, cf. Gal. 5, 21).

Digitized by Google

4.

Die Synoden von Rom 798 und Aachen 799.

Von Prof. Dr. **Sägmüller.**

I. Simson setzt in: Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Karl dem Großen, Bd. 2, S. 157, A. 2, unter Angabe des sämtlichen Materials eine gegen einen der Hauptvertreter des Adoptianismus, den Bischof Felix von Urgel, von Papst Leo III zu Rom gehaltene Synode in das erste Viertel des Jahres 799. Darin stimmt er hauptsächlich überein mit Größler: Die Ausrottung des Adoptianismus im Reiche Karls d. Großen, Jahresbericht über das Königliche Gymnasium zu Eisleben, 1879, S. 23, 50, 58. Dagegen hält es Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., 3. Bd., S. 722, für höchst wahrscheinlich, daß diese Synode zu Rom im September 798 stattfand. Dabei beruft er sich auf Nicolai: Über die Zeit des zu Aachen gegen Felix von Urgel gehaltenen Konzils, Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, Köln 1859, H. 7, S. 78—121. Solcher Annahme stimmt auch Ewald in der 2. Auflage von Jaffés Regesten der römischen Päpste, S. 308, zu, während Jaffé selbst sich für das Jahr 799 entschieden

Digitized by Google

hatte. Hauck endlich, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Th., S. 271, A. 4, hält es für höchst wahrscheinlich, daß die Synode noch 798 gehalten wurde.

Dieser allgemeinen Unsicherheit gegenüber nun sind wir in der Lage, den ganz bestimmten Zeitpunkt, in welchem diese Synode zu Rom abgehalten wurde, anzugeben. In einem neulich edierten Traktat aus den Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, welcher aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunders stammt, findet sich eine diesbezügliche Angabe, welche auch sonst die Fragmente, die wir von dieser Synode nur noch haben, in etwas ergänzt. Der betreffende Passus lautet: »Altera quoque synodus est longe posterior Leonis papae tertii, quae Romae habita est contra haeresim asserentium Dominum nostrum Jesum Christum filium Dei esse non naturalem sed adoptivum. Quod quidem concilium post invocationem Sanctae Trinitatis sic incipit: »*Anno Deo propitio domini Caroli, regis Francorum et Longobardorum atque patricii Romanorum, a quo cepit Italiam vicesimo sexto, mense Octobris, die XXIII, indictione VII,* propositis in medio sacrosanctis Christi quatuor evangeliis, praesidente ter beatissimo et evangelico Leone, summo pontifice sanctae Romanae ecclesiae et universalis tertio pontifice, in venerabili basilica beati Petri, principis apostolorum, praesentibus etiam cum eo reverendissimis et sanctissimis episcopis i. e. Valerio, archiepiscopo sanctae Romanae ecclesiae Ravennatis, Georgio, episcopo Ostiae«. Ubi etiam post quosdam episcopos hodie inferiores sed tunc ordinatione priores Albanensis et Paenestrinus (!) describuntur episcopi et enumeratis cunctis episcopis

Digitized by Google

sequitur: »Sed et venerabilibus presbyteris Pardone, archipresbytero tituli Aemilianae, Gregorio, presbytero tituli Marci«. Et post omnes presbyteros sequitur: »Adstantibus diaconibus i. e. Fausto diacono, Leone diacono sanctae Romanae ecclesiae etc.« [1]). ‚Es wurde also nach diesem Bericht die in Frage stehende römische Synode am 23. Oktober jenes Jahres abgehalten, welches, seitdem Karl d. Große Italien erobert hatte, das sechsundzwanzigste war. Überdies wird das Jahr als das siebente im betreffenden Indiktionscyklus bezeichnet. Welches Jahr ist also gemeint?

Ehe wir hierüber des nähern untersuchen, ist vor allem zu bemerken, daß der Verfasser des Traktats ein angesehener Bischof und päpstlicher Beamter war, welcher wie sonst, so auch hier aus den im päpstlichen Archiv liegenden Akten geschöpft hat und vollen Glauben verdient [2]). Es kann nun jedenfalls nicht der 23. Oktober des Jahres 799 gemeint sein, weil Leo III erst am 29. November dieses Jahres von seiner Reise zu Karl d. Großen wieder nach Rom zurückkam [3]). In dieses Jahr aber würde die Angabe des Teodoro de' Lelli führen, wenn wir »anno domini Caroli, a quo cepit Italiam vicesimo sexto« nach der kaiserlichen Kanzlei auszurechnen hätten. Diese setzte nämlich in ihren Urkunden den 9. Oktober 768 als Ausgangspunkt für die Jahreszählung der fränkischen

1) Zur Geschichte des Kardinalates. Ein Traktat des Bischofs von Feltre und Treviso, Teodoro de' Lelli, über das Verhältnis von Primat und Kardinalat, herausgegeben von J. B. Sägmüller. Rom 1893 (Herder, Freiburg). S. 80 f. Ein Georg von Ostia, Duchesne, Liber pontificalis t. I p. 446, 473, 494.

2) Zur Geschichte des Kardinalates S. 27 f.

3) Simson, Jahrbücher 2. Bd. S. 205.

Digitized by Google

Regierung und die Tage zwiſchen dem 30. Mai und 2. Juni 774 als den für die Jahre der italieniſchen Regierung Karls an, ſo daß z. B. eine Urkunde vom 13. Juni 799 datiert iſt: Aquis pal. id. iun. a. 31 und 26 [1]). Vielmehr hatte, wie Jaffé in ſeinen Regeſten zu Leo III bemerkt, die päpſtliche Kanzlei ihre eigene Datierung und ſind demgemäß zur Fixierung des Jahres der Synode datierte gleichzeitige päpſtliche Urkunden beizuziehen. Dafür kommen nun aus Jaffé-Ewald nur Nr. 2497, 2498 und 2499 in Betracht. Nr. 2497 enthält eine Bewilligung von Leo III an den König Kinelm von Weſſex und trägt das Datum: »Data per manus Eustachii, primicerii notariorum, mense Martio, indictione tertia (!), octava die Martii, confirmata per manus Paschalis senioris et consiliarii Apostolicae sedis, regnante Domino nostro Jesu Christo cum Deo patre per infinita saecula, tertio anno per misericordiam Dei papatus Domini nostri Leonis in Sancta et Apostolica sede Sancti Petri et etiam per licentiam Domini Karoli Francorum regis et Longobardorum et Patritii Romanorum anno Regni ejus XXV« [2]). Da nun Leo III am 26. Dezember 795 gewählt und am folgenden Tag konſekriert wurde, ſo iſt der 8. März im 3. Jahre ſeines Pontifikates der 8. März 798. Nr. 2498 ſodann iſt ein Schreiben des Papſtes Leo III an den Erzbiſchof Arno von Salzburg über den Gebrauch des Palliums: »Data per manum Eustachii notarii in

1) Sickel, Die Urkunden der Karolinger 1. Th. S. 249, 250; 2. Th. S. 62.

2) Gale, Historiae Britannicae Saxonicae Anglo-danicae Scriptores. Oxoniae 1691. p. 314.

Digitized by Google

mense Aprili. Indictione VI. ... Data epistola XII. Kalendas Maii per manus Pascalii primicerii sanctae sedis apostolicae regnante domino nostro Jesu Christo ..... pontificatus domini nostri in apostolica sanctissima beati Petri sede tertio atque domini Karoli excellentissimi regis Francorum et Longobardorum et patricii Romanorum a quo coepit (!) Italiam anno XXV. Indictione VI« [1]). Das Privilegium ſtammt alſo vom 20. April 798 [2]). Nr. 2499 endlich iſt eine freilich in ihrer Echtheit angezweifelte Urkunde für das Kloſter St. Denis: »Data VI Kalendas Junii anno in sacratissima beati Petri sede III, seu domno Carolo, excellentissimo rege Francorum et Longobardorum atque patricio Romanorum, a quo capta fuit Italia anno vicesimo quinto, indictione sexta« [3]). Alſo eine Urkunde vom Ende Mai 798. Zwei der angeführten Urkunden nun haben übereinſtimmend die indictio sexta. Dieſe reichte, da man ſich in der päpſtlichen Kanzlei von 584—1087 der griechiſchen oder konſtantinopolitaniſchen Indiction bediente, welche mit dem 1. September beginnt, noch bis zum 1. September 798. Für die Zeit vom 1. September 798 bis 1. September 799 galt die Indictio VII, welche wir wirklich in der Angabe des Teodoro de' Lelli haben und welche Indiktion auch die Synode von Rom in das Jahr 798 weiſt. Es iſt aber noch die Verſchiedenheit übrig, daß in den obigen Urkunden der März, April und Mai 798 als zum fünfundzwanzigſten Jahre ſeit der Eroberung Italiens durch Karl

1) Zahn, Urkundenbuch des Herzogtums Steiermark 1. Bd. S. 1 ff. Archiv für öſterreichiſche Geſchichte 37. Bd. S. 7.

2) Simſon, Jahrbücher 2. Bd. S. 137.

3) Migne t. 129 p. 967.

Digitized by Google

d. Großen gehörig bezeichnet werden, während nach dem Traktat der folgende Oktober zum sechundzwanzigsten gehört. Gelöst wird die Verschiedenheit nicht durch die kaiserliche Datierung vom Termin 30. Mai bis 2. Juni 774 ab. Darnach gehörten diese Urkunden alle noch in das vierundzwanzigste Jahr. Vielmehr ergiebt sich, daß die päpstliche Kanzlei für die Herrschaft Karls in Italien oder vielmehr die Eroberung Italiens einen eigenen, früheren Termin hatte, der in die Zeit vom 28. Mai bis 22. Oktober 773 fällt, wornach der 23. Oktober 798 zum sechsundzwanzigsten Jahre dieser kanzleimäßigen Epoche gehörte. Und wirklich ist es auch gar nicht so ausgemacht, wann im Jahre 773 Karl vor Pavia erschien. Die Angaben und Annahmen darüber schwanken vom Juni bis in den Oktober, übereinstimmend mit dem eben Ausgeführten[1]). Es ist nun nach alledem kein Zweifel mehr möglich darüber, daß die Synode in Rom am 23. Oktober 798 gehalten wurde.

II. Aufs engste hängt mit dieser römischen Synode

---

1) Simson, Jahrbücher 1. Bd. S. 148. Auf die eigene Datierung der Urkunden der päpstlichen Kanzlei bezüglich der Eroberung Italiens durch Karl d. G. aus den Jahren 798, 799 und 800 hat Sickel a. a. O. 1. Th. S. 252 Nr. 11 aufmerksam gemacht. „Nach den wenigen vorliegenden und mit 798 beginnenden Fällen zu urteilen, hat die päpstliche Kanzlei für die Caroli anni a quo cepit Italiam eine früher fallende Epoche (als Mai—Juni 774) angenommen und überhaupt scheint man in Italien vielfach ein anderes historisches Ereignis als die Eroberung Pavias ins Auge gefaßt zu haben". So auch Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien 1. Bd. S. 836. Aus unserem Bruchstücke und den angeführten Urkunden also läßt sich jetzt näherhin bestimmen, daß die Epoche in der päpstlichen Kanzlei zwischen 28. Mai und 22. Oktober 773 angesetzt wurde.

Digitized by Google

sachlich und zeitlich zusammen die Synode von Aachen im Jahre 799 und das gewonnene Resultat dient dazu, auch deren Zeit festzulegen, während bisher meist die wenn immerhin unsicheren Angaben über die Synode von Aachen zur Fixierung des Termins der römischen Synode dienten, da man für letztere aus den davon bisher vorhandenen Fragmenten keine nähere Zeitangabe gewinnen konnte. Es findet sich nämlich in dem Glaubensbekenntnis des Bischofs Felix, welches derselbe bald nach dieser Aachener Synode abgab, folgende Stelle, die wir auch deswegen beischreiben, weil sie eine illustrierende Parallele bietet zu der obigen aus dem Traktat angeführten Stelle: »— per auctoritatem synodi, quae *nuper* in Roma hac intentione, praecipiente gloriosissimo ac piissimo domino nostro Carolo, adversus epistolam meam, quam dudum venerabili viro Albino, abbati Turonensis ecclesiae, scripseram, congregata est. In qua synodo praesente Leone apostolico et cum eo caeteri episcopi numero LVII residentes et plerique presbyteri ac diaconi cum eis in domo beatissimi Petri apostoli . . . . .« [1]). Also ist die Synode zu Rom der von Aachen um eine Frist vorangegangen, die hier mit »nuper« bezeichnet wird. Wann aber soll die Synode von Aachen abgehalten worden sein? Unter Angabe sämtlicher hieher gehöriger Momente setzt Simson a. a. O. S. 159, A. 2 dieselbe auf Mai oder Anfang Juni 799 an. Dabei stützt er sich wiederum hauptsächlich auf Größler. Ebendaselbst ist eine Reihe anderer Autoren verzeichnet, welche auf die Mitte Juni des Jahres 800 herabgehen, dabei auf einer

1) Mansi, Conciliorum collectio t. XIII p. 1035.

Digitized by Google

Notiz bei Alkuin adversus Elipantum I, 16. fußend [1]). Hefele aber entschied sich a. a. Ort wiederum im Anschluß an Nicolai mit Rücksicht auf den obigen Septembertermin 798 für die römische Synode und das »nuper«, um welches die Aachener später stattfand, für Oktober 798. Diese letztere Annahme muß aber jetzt definitiv fallen. Ende Oktober 798 vielmehr wurde die Synode zu Rom gehalten. Die Kunde von den dortigen Beschlüssen gelangte dann den Winter über nach Aachen, so daß nach der dort im Frühjahr 799 versammelten Synode Felix in seinem Glaubensbekenntnis, das bald darauf abgegeben wurde, ganz wohl sagen konnte, daß die Versammlung zu Rom »nuper« stattgefunden habe. So schließen wir uns bezüglich des Termins für die Aachener Synode an Simson an, daß sie nämlich im Frühjahr, näherhin im Mai, oder anfangs Juni 799 gehalten wurde. Es muß damit auch die andere Annahme fallen, daß die Synode auf den Juni 800 zu setzen. Da paßt fürwahr »nuper« nicht mehr.

1) Opera Alcuini (ed. Frobenius), Migne t. 101 p. 252: »Sed et idem Felix anno praefati gloriosi principis tricesimo secundo (9. Oktober 799 — 9. Oktober 800) advocatus voluntarie veniens ad Aquis Palatium«.

Digitized by Google

II.

Rezenſionen.

1.

Erklärung des **Hebräerbriefes** von Dr. **Al. Schäfer**, ord. Profeſſor der Theologie an der k. Akademie zu Münſter in Weſtf. Aſchendorff'ſche Buchhandlung VIII u. 343 S. 1893.

Aus zwei Gründen läßt der Verf. unter vorläufiger Zurückſtellung des vierten Bandes, welcher den Epheſier-, Koloſſer-, Philipper- und Philemonbrief enthalten wird, den fünften nur den Hebräerbrief umfaſſenden Band folgen; einmal weil Biſping's in dem gleichen Verlag erſchienener Kommentar zu dieſem Brief vergriffen iſt, ſodann wegen der entſcheidenden Stellung, welche dem Hebräerbrief für die Kenntnis der Geſchichte der neuteſtamentlichen Offenbarung zukommt. Wir wiſſen dem geſchätzten Autor großen Dank, daß er nicht bloß letztere Theſe aufgeſtellt, ſondern auch in der Einleitung, (beſonders S. 15) und je gegebenen Orts in der Spezialexegeſe (S. 35 u. ſ. w.) des weiteren ausführt und begründet; es iſt ja ſicher angeſichts der bekannten von den „kritiſchen Forſchern" vorgebrachten Behauptungen ſehr wichtig, zu erkennen, daß die dogmatiſche Spekulation, deren Reſultate, beſonders betreffs der Beziehung der

Digitized by Google

Hypostase zum Vater und zur Kreatur uns im vierten Evangelium vorliegen, nicht erst gegen das Ende des ersten Jahrhunderts begonnen hat, sondern schon „der Theologie der Zeit des Hebräerbriefes“ eigen war. Ebenso stimmen wir den gelehrten Ausführungen des Herrn Kollegen über den Verfasser, die Adressaten, die Zeit der Abfassung des Briefes im ganzen bei; im besonderen billigt Ref. durchaus die rückhaltlose Darlegung der Schwierigkeiten betreffs der Frage nach dem Verfasser: so wohlbegründet und überzeugend die Ansicht ist, daß die Gedanken des Briefes von Paulus herrühren, ebenso unmöglich die Annahme, daß der Völkerlehrer selbst dem Brief die Form gegeben habe; nur hinsichtlich des Briefschlusses ist die unmittelbar paulinische Autorschaft zuzugeben. Gegen die Annahme einer direkten Urheberschaft Pauli betreffs des ganzen Schreibens protestiert zu laut die im Verhältnis zu den übrigen Paulinen weit größere Virtuosität der Satzverschlingungen, die größere Sorgfalt in der Wortstellung, der regelrechte abgerundete Periodenbau, der reichere rhetorische Schmuck. Ebenso spricht dagegen der Wortschatz und die eigenartige Einführungsformel der Citate aus dem a. T. im Hebräerbrief. Wenn man die bezeichneten Vorzüge durch den Hinweis auf eine auch bei vielen andern Schriftstellern vorkommende Vervollkommnung erklären will, so hindert solchen Erklärungsversuch ein Blick auf die später abgefaßten Pastoralbriefe. Ref. selbst hat sich schon bei anderer Gelegenheit zu Gunsten der Ansicht, daß Lukas der Formgeber des Briefes sei, ausgesprochen. Aufgefallen ist uns die allgemeine Wendung bei Bestimmung der Abfassungszeit (S. 21): der Brief gehört der Mitte der sechziger Jahre an. Nach

Digitized by Google

den Darlegungen des Verf. in seinem Kommentar zum Römerbrief (S. 30) kam Paulus im Jahre 61 oder 62 nach Rom, 2 Jahre war er dort in Gefangenschaft (Apg.), sonach bis etwa Sommer 63 oder 64. Da nun aber, wie auch der verehrte Berufsgenosse findet (S. 342), die Abfassung unseres Briefes nach Pauli Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft und vor Antritt der letzten Missionsreise erfolgte, so muß man u. E. die Abfassung bestimmt im Jahr 63 oder 64 ansetzen. Was den Spezialkommentar betrifft, so wollen wir diesmal die Kritik lediglich in der Richtung üben, in welcher uns der Autor des Buches von früher her als vielleicht scharfen, aber wie wir überzeugt sind, wohlmeinenden Beurteiler kennen gelernt hat; wir gehen die Übersetzung durch. Es ist in dieser Beziehung ein Fortschritt wahrzunehmen; dieselbe ist meist untadelig und steht im Einklang mit der nachfolgenden Erklärung. Eine genauere Durchsicht hat uns indes doch folgende Unvollkommenheiten entdecken lassen.

1) 1,4 (S. 27): „soviel vorzüglicher geworden, denn die Engel, als er einen über sie erhabeneren Namen geerbt hat". Es scheint genügend zu schreiben: einen über sie erhabenen Namen, weil der Komparativ mit dieser Wendung schon zum Ausdruck kommt. Indes möchten wir lieber die Ausdrucksweise wählen: einen ausgezeichneteren Namen in Vergleich mit ihnen oder vor ihnen. Die Verbindung des Komparativs mit *παρά* c. Acc. (im Vergleich mit, gegenüber von) gerade in unserem Briefe sehr häufig angewendet (3, 3; 9, 23; 11, 4; 12, 24) ist ebenso wie die namentlich bei Thukydides häufige Vergleichungsform *τοσοῦτῳ — ὅσῳ* echt griechisch (vgl. Thuk. 1, 23, 3) und eine passende Aushilfe, um

Digitized by Google

zweideutigen Anwendungen des Genitivs vorzubeugen.

2) 2, 16 (S. 69) wird das (οὐ) δήπου ohne Zweifel nach dem Vorgang der Vulgata (nusquam) lokal gefaßt: nirgends nimmt er sich der Engel an, statt: er nimmt sich doch wohl nicht der Engel an. Die Übersetzung der Vulgata verstehen wir völlig. Da nämlich δήπου im ganzen neuen Testament nur an dieser Stelle vorkommt, so wurde das που abgesondert von δή, wie sonst immer, lokal genommen und darnach übersetzt. Da wir nun aber aus dem klassischen Sprachgebrauch dieses sehr häufig verwendete δήπου mit der Negation und ohne dieselbe, sowie die Bedeutung der Konjunktion, wornach sie mit einem Anflug von Ironie eine bekannte Wahrheit einführt, gut kennen, so haben wir keinen Grund, diese Bedeutung hier zu übersehen, um so weniger, als der Hebräerbrief, wie schon angedeutet wurde, hinsichtlich seiner sprachlichen Gewandung in vielen Stücken dem Klassischen nahe kommt.

3) 3, 11 (S. 109): wie ich schwur in meinem Zorn. Dieser Auslegung des ὡς zieht Ref. bei weitem die andere vor, so daß (daher) ich schwur (ὡς im Sinn von ὥστε auch bei den besten Schriftstellern gebräuchlich). Der Gedanke ist: allen Mahnungen des Herrn setzte das Volk Israel einen verstockten Sinn entgegen, so daß dieser schwur. Die Möglichkeit der Erklärung des ὡς mit „wie" (vgl. sicut juravi der Vulgata) wird zugegeben; gleichwohl mußte hier eine Bemerkung erfolgen, weil ὡς mit „wie" wiedergegeben wird, später hingegen (116) eine Interpretation zur Stelle kommt, der zufolge ὡς „so daß" bedeutet.

4) 8, 2 (S. 212) ist mit gutem Grunde die Lesart: ἣν (σκηνὴν) ἔπηξεν ὁ κύριος, οὐκ ἄνθρωπος als die richtige festgestellt. Warum lautet dann aber die Über-

Digitized by Google

setzung nicht dem entsprechend? nämlich: welches der Herr aufgeschlagen hat, nicht ein Mensch? Auch im Deutschen stellt sich ja doch der Gegensatz so weit schärfer und kräftiger heraus als bei Anwendung des „und".

5) 9, 2 (S. 226): es wurde ein Zelt hergerichtet, das erste. Dafür möchte sich der Deutlichkeit wegen empfehlen: ein Zelt ward hergerichtet, das Vorderzelt; die zwei Abteilungen der Stiftshütte sind als zwei besondere Zelte gedacht.

6) 9, 10 (S. 227) „nur Rechtssatzungen des Fleisches auf Grund von Speisen und Getränken und verschiedener Waschungen, die bis zur Zeit der Richtigstellung auferlegt sind". Damit stimmt allerdings die Erklärung S. 244 f. überein. Es ist uns sehr wohl bekannt, daß ἐπί die Bedeutung „auf Grund von" sehr häufig hat, sowohl in der Profangräzität, als im N. T., ebenso bekannt, daß der Verf. mit der Annahme, die Präposition sei hier in diesem Sinne gebraucht, nicht allein dasteht; gleichwohl müssen wir uns gegen die Auffassung aussprechen und für die andere, der zufolge ἐπί „hinzu" heißt. Gaben und Opfer müssen der Verordnung des a. B. gemäß dargebracht werden, die nur zu Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen noch hinzu auferlegt sind als Fleischessatzungen, also eine vorübergehende, nur temporäre Bedeutung haben und in der Fülle der Zeit in Wegfall kommen. Diese Auslegung verdient darum weit den Vorzug, weil der Apostel die Unvollkommenheit des alten Bundes darthun will. Dieser enthält eine große Menge gesetzlicher Vorschriften über Speisen und Getränke d. h. über Opfermahlzeiten und über Essen und Trinken des gewöhnlichen Lebens, dazu dann noch solche über

Digitized by Google

viele Arten von Opfern, die im Heiligen dargebracht werden, aber Sündenvergebung, innere Heiligung und Vollendung vermögen alle dieſe Satzungen nicht zu bewirken. Dieſelben müſſen darum als ſchwere Laſten empfunden werden und deshalb iſt der neue Bund mit Freuden zu begrüßen, weil er dieſelben ſeinen Mitgliedern abnimmt (vgl. 12, 1 *ὄγκον ἀποθέμενοι πάντα*).

7) 9, 18 (S. 228) wird überſetzt: „Daher iſt der erſte Bund nicht ohne Blut eingeweiht worden". Durch dieſe Wiedergabe geht gerade die eigentliche Pointe des Gedankens verloren: denn es heißt im Griechiſchen: *ὅθεν οὐδ' ἡ πρώτη* (scil. *διαθήκη*) *χωρὶς αἵματος ἐγκεκαίνισται* „daher iſt nicht einmal der erſte Bund ohne Blut eingeweiht worden". Der Apoſtel will im Zuſammenhang die Notwendigkeit des Todes Jeſu beweiſen; er ſagt darum: ſelbſt der unvollkommene alte Bund, dieſer bloße Typus und Schatten des neuen, iſt nicht ohne Opfer zuſtande gekommen; um ſo viel mehr mußte bei der Gründung des neuen Bundes ein Opfer dargebracht werden (der Heiland ſein koſtbares Blut vergießen).

8) 10, 5 (S. 230): einen Leib bereiteſt Du mir, ſtatt bereiteteſt Du mir; denn es heißt im Griechiſchen: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*.

9) 10, 27 (S. 274): eine ſchreckliche Erwartung des Gerichtes, ſtatt eine ganz ſchreckliche: *φοβερά τις ἐκδοχή*: wie das lateiniſche quidam, wenn es hinter einem attributiven Adjektiv ſteht, den Begriff desſelben verſtärkt, indem es einen in unbeſtimmte Grenzen ſich ausdehnenden Grad bezeichnet, genau ſo *τις* im Griechiſchen.

10) 11, 5 (S. 287): durch Glauben war (ſtatt ward) Enoch entrückt, ſo daß er den Tod nicht ſah. Es heißt

Digitized by Google

aber im Griechischen: *Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον*", was auch die Vulgata final nimmt: ne videret mortem. Konsekutiv ist dieser Genitiv des Infinitivs überhaupt niemals gebraucht. Die Absicht Gottes bei der Entrückung des Henoch war, seinen Glauben auf diese Weise zu belohnen. Die Erklärung zu der Stelle S. 296 erscheint nicht unrichtig.

11) 12, 8 (S. 311): wenn ihr ohne Züchtigung seid — derselben seid ihr alle teilhaftig geworden —, dann seid ihr Bastarde und nicht Söhne. Der griechische Text lautet unbestritten: *εἰ δὲ χωρίς ἐστε παιδείας, ἧς μέτοχοι γεγόνασι πάντες* etc. Das im Relativsatz Gesagte ist allgemein zu fassen, nicht speziell auf die Leser zu beziehen. Der Gedanke des Apostels ist: alle welche je zu Gott im Sohnesverhältnis gestanden, wie namentlich die cap. 11 aufgeführten Dulder, haben Gottes Züchtigung erfahren; solches Gezüchtigtwerden ist ein Kennzeichen der wahren Kinder Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt müßt ihr eure gegenwärtige Lage, wo Heimsuchungen sich eingestellt haben, betrachten, also in denselben einen Beweis dafür erblicken, daß ihr Kinder Gottes seid; das Fehlen solcher Anfechtungen wäre ein Indicium, daß Gott euch nicht liebend nahe wäre.

12) 12, 17 (S. 312): Denn wisset, daß er (Esau) auch hernach, als er den Segen erben wollte, verworfen wurde. *ἴστε* ist hier als Imperativ gefaßt, wie ja auch die Vulgata scitote bietet. Unter allen Umständen verdient aber die Auffassung des *ἴστε* als Indikativ Erwähnung. Dieselbe empfiehlt sich aus zwei Gründen. Einmal war die Verwerfung des Esau, welche der Apostel als Inhalt des Wissens (*ὅτι — ἀπεδοκιμάσθη*) bezeichnet,

Digitized by Google

eine den Lesern bekannte Thatsache. Sodann findet nur bei der Auffassung des ἴστε als Indikativ die Einführung des Satzes mit γὰρ eine ungekünstelte Erklärung. Der Apostel ermahnt die Leser, nicht um den Preis der Aussöhnung mit ihren ungläubigen verstockten Volksgenossen den christlichen Glauben und die christlichen Heilsgüter preiszugeben. Diese eindringliche Ermahnung begründet er durch den Hinweis auf das seinen Lesern bekannte Schicksal des Esau, der nach der leichtsinnigen Hingabe des Erstgeburtsrechtes selbst durch Reue und Thränen die Folge des begangenen Fehlers nicht wieder gutmachen konnte.

Belser.

2.

Lehrbuch der **Kirchengeschichte** von Dr. **W. Möller**, Prof. in Kiel. Erster Band 1889. XII, 576 S. Zweiter Band, zweite Ausgabe 1893. XIV, 568 S. gr. 8.

Lange Zeit beherrschten die Lehrbücher der Kirchengeschichte von Hase und Kurtz die protestantische Schule. Seit einigen Jahren traten ihnen andere Arbeiten an die Seite, und da inzwischen jene Männer gestorben sind und nicht mehr selbst Hand an ihr Werk legen können, werden ihre Bücher allmählich jenen ganz weichen müssen. Den ersten Platz unter denselben nimmt wohl das vorstehende Werk ein. Es ist neben der Herzog'schen die umfangreichste Kirchengeschichte, welche in neuester Zeit in Deutschland aus protestantischer Feder hervorging. Einstweilen liegen zwei Bände vor, Altertum und Mittelalter umfassend. Der zweite Band mußte bereits zum zweitenmal ausgegeben werden, da er nicht in so starker Auflage hergestellt wurde wie der erste. Die neue Aus-

Digitized by Google

gabe konnte indessen durch den Verf. nicht mehr selbst besorgt werden, da er bald nach Vollendung des Bandes starb. Sie wurde durch G. Kawerau übernommen, und sie unterscheidet sich von der ersten Ausgabe nur wenig. Der neue Hg. beschränkte sich mit Grund auf die allernotwendigsten Veränderungen. Versehen, die bei der Niederschrift wie bei der Korrektur unbemerkt geblieben waren, sollten ausgemerzt, die seither erschienene Litteratur nachgetragen und deren Ergebnisse thunlichst berücksichtigt werden. Die Bearbeitung des dritten Bandes oder der Neuzeit wird unter diesen Umständen mehr oder weniger einem Dritten zufallen.

Der Verf. giebt als Ziel, auf das sein Augenmerk gerichtet war, in erster Linie an, in fortlaufender Darstellung den Gang der geschichtlichen Bewegung im ganzen nach Möglichkeit gegenwärtig zu halten. Es sollte die bei einer Disziplin, welche eine Klasse des verschiedenartigsten Stoffes mit sich führen muß, naheliegende Gefahr vermieden werden, daß über der Aufspeicherung und Einordnung dieser Stoffmassen in verschiedene Fächer der Blick für das Ganze verloren gehe. Das Ziel wurde in der That streng im Auge behalten, das Lehrbuch stellt sich zugleich als Lesebuch dar. In zweiter Linie sollte der Weg zu den Quellen ein wenig erleichtert werden, da es, so wenig ein allseitiges und gleichmäßiges Eindringen in dieselben für den Studierenden auch nur innerhalb der Möglichkeit liegt, doch unzweifelhaft ist, daß lebendige geschichtliche Anschauung nur in Berührung mit den Quellen erworben und ernährt werden kann. Wer eine tiefer gehende kirchengeschichtliche Bildung erwerben will, muß wenigstens in dem einen und anderen Gebiet auf

Digitized by Google

die Quellen zurückgehen. Dementsprechend werden vor den einzelnen Abschnitten außer der Litteratur auch die wichtigsten Quellen sorgfältig verzeichnet.

Der Verf. ist Protestant, und sein Standpunkt verleugnet sich in dem Werke nicht. Doch ist sein Urteil im allgemeinen gemäßigt. Er ist bemüht, die wechselnden Erscheinungen aus den Zeiten heraus zu begreifen.

Es ist hier nicht der Ort, über Punkte, bei deren Beurteilung die Konfession ins Gewicht fällt, in eine Auseinandersetzung einzugehen. Dagegen mögen einige berichtigende Bemerkungen zu anderen Punkten gestattet sein. So sorgfältig der Verf. auch arbeitete, so ist ihm doch manches von der neueren Litteratur noch entgangen. Das fast unübersehbare Gebiet der Kirchengeschichte bringt das selbst mit sich. Nur zu leicht wird etwas übersehen, und erst bei fortgesetzter Arbeit gelingt es, die bezüglichen Fehler auszumerzen. Auch der Hg. des zweiten Bandes hat noch manches übrig gelassen. Ich will nur einiges hervorheben.

Die Behandlung der Büßerklassen I, 277 ist teils unrichtig, teils ungenügend. Die *χειμάζοντες* insbesondere, die als synonym mit *προσκλαίοντες* angeführt werden, kommen im ganzen Altertum nirgends vor. Der Ausdruck als Bezeichnung eines kirchlichen Standes ist eine willkürliche Schöpfung moderner Gelehrter. Seine Grundlage bilden die *χειμαζόμενοι* des Kanons XVII von Ancyra, und diese sind nicht Büßer, sondern nach dem klaren Sprachgebrauch der Griechen Besessene. Vgl. Quartalschr. 1880, S. 351 ff. — Die Behauptung I, 431, dem Dionysius Areopagita habe sicher die Absicht ferne gelegen, seine Schriften als Erzeugnisse des apostolischen Areopagiten auszugeben, ist mindestens unbegründet. Ich halte sogar das Gegenteil für sicher richtig. — Der II, 84 erwähnte Uhrich ist ohne Zweifel Uhrig, und der Name des Autors ist um so mehr richtig zu stellen, als er allein und nicht auch die Schrift desselben genannt ist. — Zu II, 90, betreffend die Enthauptung

Digitized by Google

der 4500 Sachsen durch Karl d. Gr., war zu erwähnen die deutsche Zeitschrift für Geschichte 1889 I, 73—95; II, 156. — II, 131 stirbt Gauzbert und S. 132 taucht er als Bischof von Osnabrück wieder auf. Es liegt eine Verwechslung zwischen Gauzbert und Nithard vor. Vgl. Hauck, KG. Deutschlands II, 624. — Der Bericht Nestors über die Bekehrung Wladimirs II, 146 wurde durch Golubinsky neuerdings bestritten. — Der Bericht über Stephan IV S. 148 stützt sich allem nach auf das unter dem Namen eines Stephan in Umlauf gekommene Papstwahldekret. Dasselbe hätte nach seinem Inhalt niemals jenem Stephan zugesprochen werden sollen. Wie es zu erklären ist, zeigte ich im Hist. Jahrb. 1888 S. 284—299. — Die angebliche pragmatische Sanktion Ludwigs IX darf bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung nicht mehr so ohne weiteres wie II, 298 als echt ausgegeben werden. — In dem Abschnitt über die Sakramente II, 319—395 fehlt jede Andeutung über die damals eintretende Änderung in der Taufpraxis; ebenso auch später. — Der II, 518 erwähnte Markus Eugenicus war Erzbischof von Ephesus, nicht von Thessalonich.

Funk.

3.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von **Hermann Schell**, Doktor der Theol. und Phil., Professor der Apologie an der Universität Würzburg. 2. u. 3. Bd. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1890/93. 346 u. 958 S. M. 2, 60. 6, 80.

Die neueste „katholische Dogmatik", deren ersten Band wir im Jahrgang 1890 S. 318 ff. angezeigt haben, hat nun mit dem zweiten Teil des dritten Bandes ihren Abschluß gefunden. Wir glaubten mit der Anzeige der weiteren Bände um so eher bis zu dieser Vollendung des Werkes warten zu sollen, als wir an anderem Ort die einzelnen Bände kurz besprochen haben und bei einem durchaus selbständigen und streng systematischen Lehrbuch ein endgiltiges Urteil erst nach der Vollendung abgegeben werden kann. Hiebei wird es sich auch weniger

Digitized by Google

um das Detail handeln, in welchem es ja nie schwer fallen wird, einzelne Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachzuweisen, als vielmehr um die Gesammtauffassung und Gesammtdarstellung. Darauf weist denn auch der Verf. in den Vorreden, welche von Band zu Band schärfer und entschiedener werden, nachdrücklich hin, indem er einerseits Front macht gegen den modernen Unglauben in der Philosophie und Naturwissenschaft und gegen die leidenschaftliche protestantische Polemik der neueren Zeit, und andererseits die katholischen Gelehrten warnt, die neuen Feinde stets mit den alten, vielfach verrosteten Waffen zu bekämpfen. Seine Dogmatik ist vom apologetischen Standpunkt geschrieben; denn sie ist für unsere Zeit geschrieben. Der moderne Geist fordert gründlicher und allseitiger Rechenschaft von unserem Glauben als es jemals eine Zeit gethan. Die Dogmatik soll dem Bedürfnis der Zeit entsprechen: wie es sich dem Gelehrten und dem Seelsorger, dem ungestörten Glauben wie dem zweifelhaft Gewordenen gegenüber stellt. Die neue Zeit ist aber eine beständige Herausforderung an das katholische Christentum, seine Vernunft darzuthun und sein inneres Recht auf die Zukunft zu erweisen. Denen, welche immer noch glauben, das Verdienst eines Dogmatikers bestehe darin, daß er möglichst wenig von seinem Eigenen hinzuthue und die moderne Wissenschaft gänzlich verbanne, und jeden Geistesflug zu hemmen suchen, giebt der Verf. eine verdiente Zurechtweisung. Ein guter Teil der Schuld davon, daß die katholische Philosophie und Theologie und die verwandten allgemeinen Wissenschaften eine viel geringere Vertretung aufweisen als die andersgläubige und ungläubige Wissen-

Digitized by Google

ſchaft, iſt gewiß in dem einſeitigen Beſtreben der Schulen zu ſuchen. Die Wahrheit iſt doch größer als jede Schule und alle Schulen aller Zeiten! Daher fort mit dem „exkluſiven Kultus einer verknöcherten Schultradition“.

Der H. Verf. ſpricht aus Erfahrung. Auch in dieſen Blättern haben wir wiederholt Veranlaſſung gehabt, die engherzigen Tendenzen zu beſprechen. Es iſt freudig zu begrüßen, daß ſich der Verf. von denſelben nicht beirren ließ. Denn es iſt ihm dadurch gelungen, ſeinem ſchönen Werke den einheitlichen Charakter zu wahren. Hatte es beim erſten Bande noch den Anſchein, daß er ſelbſt in den Banden einer Schule feſt gehalten ſei, ſo hat er in der Fortſetzung dieſen Schein gründlich zerſtört. Dies zeigt ſich beſonders darin, daß er das ſittliche Moment zu ſeinem vollen Recht kommen ließ, indem er davon ausging, daß gegen die Vorwürfe, welche die moderne Philoſophie vom Standpunkte des ſittlichen Bewußtſeins aus gegen verſchiedene Sätze der herkömmlichen Dogmatik erhebt, die Gründe der alten Schulen unzureichend ſeien. Am meiſten tritt dies in der Lehre von der Prädeſtination, der Wirkſamkeit der Gnade, den Sakramenten und den letzten Dingen zu Tage. Stets iſt aber der Verf. dabei beſtrebt, den Zuſammenhang dieſer Lehren mit dem ganzen Syſtem nachzuweiſen und die prinzipielle Vorausſetzungen im Gottesbegriff hervorzuheben. Charakteriſtiſch hiefür iſt die Betonung der poſitiven Aſeität, welche ihm von Seiten der Verteidiger der negativen Aſeität den Vorwurf des Pantheismus eingetragen hat, und die ausgiebige Verwendung der Kraft, Thätigkeit, Bewegung gegenüber

Digitized by Google

der passiven Materie, die als Hauptverstoß gegen den Schöpfungsbegriff ausgedeutet werden wollte.

Der zweite Band enthält die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und von der Schöpfung. In der Trinitätslehre sind die schwierigen Probleme mit großer Meisterschaft behandelt, doch scheint mir gerade hier die rein scholastische Methode für die Erkenntnis und Verteidigung des Dogma mit besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen zu haben. Denn die Einwendungen gegen dasselbe sind nicht bloß der philosophischen Spekulation entnommen, sondern werden gerade gegenwärtig mit Vorliebe der Geschichte entlehnt. Daher scheint es vor allem notwendig dasselbe nach den Quellen der Offenbarung genau zu bestimmen und die geschichtliche Entwicklung zu verfolgen. Vollends für ein Lehrbuch (Bd. 3, 1 S. XII: Handbuch) ist es doch eigentümlich, wenn die Trinitätslehre mit einem § eröffnet wird, welcher die Aufschrift trägt: das Dogma im Kampf mit der Häresie, und alsbald der weitere § folgt: Das Dogma in seiner positiven Darlegung durch die Kirche, wobei das Glaubensbekenntnis des 11. Konzils von Toledo (675) zu Grund gelegt wird. Die alte Scholastik hat es freilich ähnlich gemacht, aber sie ging einfach vom kirchlichen Glaubensinhalt aus und hatte weder das Bedürfnis noch die Mittel, den biblischen und den dogmengeschichtlichen Beweis vollständig zu führen. Bei dem heutigen Stand der biblischen Disziplinen und der Dogmengeschichte kann sich eine apologetische Dogmatik damit nicht mehr begnügen. Es ist doch methodisch weit besser, zuerst den Inhalt des Dogma herauszustellen und die allmählich erfolgte Formulierung zu beschreiben

Digitized by Google

und zu rechtfertigen, als mit der Bekämpfung desselben zu beginnen. Dann ist man auch mehr veranlaßt, den Unterschied des A. und N. T's zu berücksichtigen und die einzelnen Schriften des N. T's nach dem Zweck und den Zeitverhältnissen zu würdigen. Schon Julian der Apostat hatte hiezu Veranlassung gegeben und die moderne Bibelkritik bewegt sich in denselben Bahnen. Jedenfalls ist es Aufgabe der Dogmatik, das Verhältnis des 4. Evangeliums zu den synoptischen Evangelien und die Stellung des h. Paulus zu beiden zu beachten. Daß das jüdische Volk nicht an der Dreifaltigkeit, sondern an dem demütigen Sohn Anstoß genommen habe (S. 113), läßt sich biblisch nicht begründen und wird durch die apokryphe jüdische Litteratur aus jener Zeit wiederlegt.

In der Schöpfungslehre tritt der thomistische Standpunkt des Verf's stark hervor. Er begnügt sich nicht mit der bloßen praemotio, sondern fordert gebieterisch die praedeterminatio. Der Molinismus mit seinem concursus simultaneus scheint ihm über den Deismus nicht hinauszukommen. Es ist nicht zu bestreiten, daß er die Konsequenz für sich hat, indem er von der Allursächlichkeit Gottes ausgeht. Auch mag es sein, daß die Allursächlichkeit der physischen Vorausbewegung und vollständigen Vorausbestimmung nichts Pantheistisches an sich hat, so lange die absolute Freiheit dieser allursächlichen Schöpfungsthat festgehalten wird (S. 148), aber der Verfasser zeigt selbst, wie schwer es ist, bei dieser Auffassung die Konsequenz für die Sünde zu vermeiden. Denn will er das Böse auch nicht als etwas Negatives entwerten, so muß er dasselbe gleichwohl als einen Mangel

Digitized by Google

bestimmen, zwar nicht als einen reinen und beziehungslosen Mangel, aber als einen relativen Mangel im Gegensatz zu einem höheren Gut. Damit erscheint die Sünde nur als das Niedere gegenüber dem Höheren. Man braucht aber davon bloß eine Anwendung zu machen, um sich zu überzeugen, daß die Definition nicht ausreicht. Wenn die h. Schrift absolute Verursachung alles Seins lehrt (S. 166), so darf man nur an das Motto des letzten Halbbandes erinnern: „Der Buchstabe wirkt den Tod, der Geist das Leben". Die Beweisstellen sind auch fast durchgehends aus dem A. T. genommen.

Recht gut ist die Lehre von den Engeln ausgefallen. Ich habe wiederholt auf die Mangelhaftigkeit der gewöhnlichen Darstellungen dieses Gegenstandes hingewiesen. Hier ist nun der gute Versuch gemacht, die Engellehre im Zusammenhang mit den Prinzipien der ganzen Dogmatik zu behandeln. Die Engel sind nicht Wesen für sich, sondern dem Zusammenhang des einen Weltalls angehörig. Durch Abweisung des gewöhnlichen scholastischen Begriffes der Materie und der Materie als des Individuationsprinzips gelingt es, das Wesen der geistigen Engel von dem abstrakten Begriff des reinen Geistes loszulösen und die Erkenntnis der Engel begreiflich zu machen. Auch ihr Verhältnis zur Welt wird ohne den deus ex machina, welcher hier und anderwärts die Brücke herstellen muß, erklärt.

Aus dem 1. Teile des 3. Bandes, welcher die Christologie, Gnadenlehre und Ekklesiastik enthält, will ich nur zwei Punkte, welche vielverhandelte Kontroversen betreffen, hervorheben, die Frage über das Wachstum Jesu und die Opferidee. Da ich wiederholt in diesen

Digitized by Google

Kontroverſen das Wort ergriffen habe, ſo freut es mich, hier auf eine gründliche Unterſuchung, welche zu demſelben Reſultat kommt, hinweiſen zu können. Der Verf. zeigt nicht bloß den gänzlichen Mangel poſitiver Gründe für die gegenteilige Anſicht, ſondern auch die Mißachtung der natürlichen Geſetze des Werdens. „Es gibt nemlich eine Wiſſenſchaft, welche in den Thatſachen und Urkunden mehr läſtige Schranken der Spekulation als willkommene Hilfsmittel und Wegweiſer ſucht“ (S. 106). Wie man ohne die Annahme eines wirklichen geiſtigen Wachstums die unleugbare Thatſache auch erklären möge, in keinem Falle wird man dem Vorwurfe entgehen, daß hier eine planmäßige Täuſchung vorliege. Die ſeit dem 12. Jahrh. eingeführte visio beatifica der Seele Jeſu leidet aber noch an einer anderen dogmatiſchen Schwierigkeit. Sie iſt unverträglich mit der Verdienſtlichkeit des Lebens und Leidens Jeſu. Darnach wird auch das Gebet Jeſu beſſer gewürdigt. Es wird nicht bloß um unſeretwillen verrichtet. „Allerdings iſt die pſychologiſche Möglichkeit, daß der Menſch Jeſu bete, nur dann vorhanden, wenn der menſchliche Lebenskreis für ſich ſelbſtändig gewahrt und nur metaphyſiſch von dem göttlichen Selbſt des Logos erfüllt iſt“ (S. 174). In der Erlöſungslehre hätte ich zwar eine genauere Darſtellung der Väterlehre gewünſcht und halte auch die Löſung der Einwände für unzureichend, aber mit Recht wendet ſich der Verf. gegen die Opfertheorie, welche nur an das Schlachten und an die Strafgerechtigkeit denkt. Gott hat kein Wohlgefallen am Tode ſeines Sohnes, ſondern will ihn nur zu Gunſten des Menſchen. Das Erlöſungsopfer ſoll nicht machen, daß Gott gut

Digitized by Google

wird gegen uns, sondern wir gut werden gegen Gott. Nicht die Tötung des Opfertieres an sich, sondern nur als Mittel der Blutgewinnung diente zur Versöhnung: das Leben, welches aus dem Tode genommen wird. Dagegen entspricht es nicht der aus den Evangelien bekannten Stimmung der Juden, daß, wenn Jesus selbst durch sakramentale Formen eine äußere Kirchengemeinschaft bei seinen Lebzeiten hätte gründen wollen, sein messianisches Lehramt von siegreichem Erfolg begleitet gewesen wäre (S. 136. 244).

Der letzte Halbband erstreckt sich über die Sakramentenlehre und Eschatologie. Da ich kürzlich eine Sakramentenlehre herausgab, so lassen sich meine im einzelnen vielfach abweichenden Ansichten leicht kontrollieren. Ich habe die genetische Methode angewandt und halte sie auch dieser spekulativen Behandlung gegenüber für fruchtbarer und belehrender. Doch anerkenne ich gern, daß für manche hiemit eine Ergänzung geboten wird. Freilich ist es bei diesem positiven Gegenstand vielfach nur mittelst freier allegorisch-mystischer Exegese und kontemplativer Eintragung möglich, der Spekulation ihr Recht zu verschaffen. In der ganzen Auffassung ist ein scharfer Zug gegen alles Fatalistische und Mechanische zu erkennen, welcher mitunter das Positive verkürzt. Wenn z. B. das Leiden und Sterben der ungetauften Kinder als eine Art Bluttaufe betrachtet wird, so ist zwar der Wunsch, die Güte Gottes zu verherrlichen, sehr lobenswert, aber die Schranken der Urkunden und Überlieferung sind doch zu stark. Eine ähnliche, wohlthuende Milde macht sich in der Eschatologie geltend. Indem der Verf. die der Hölle würdige Todsünde

Digitized by Google

auf die Sünde wider den h. Geist beschränkt, gelingt ihm die Theodicee besser als bei der gewöhnlichen Auffassung. Eigentümlich nimmt sich dem gegenüber die Warnung vor „geistiger" Auffassung von Röm. 11, 25. 26 aus (S. 806). Auch die Bemerkung über Benjamins 10 Söhne (S. 813) und den „Propheten" (Deuter. 18, 18 S. 821) bedarf einer Korrektur. Die Identifizierung von Daniel mit Zarathustra (S. 834) überschreitet die Grenzen erlaubter Hypothesen. Doch muß ich abbrechen. Wer sich weiter informieren will, der nehme das Buch selbst zur Hand. Es bietet reichlichen Stoff zum Studium und zur Verteidigung der Glaubenswahrheiten.

Schanz.

4.

1. **Das Evangelium des Petrus.** Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht von D. **Th. Zahn**, Prof. d. Th. in Erlangen. Erlangen und Leipzig, Deichert 1893. VI, 80 S. 8. Preis: M. 1, 20.
2. **Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments** von Dr. **H. von Schubert**, Prof. d. Th. in Kiel. Berlin, Reuther und Reichard 1893. X, 196 S. 8. Preis: M. 4. 50.
3. **Das Petrusevangelium.** Synoptische Tabelle nebst Übersetzung und kritischem Apparat, hg. von Dr. **H. von Schubert**. Berlin, Reuther und Reichard 1893. 31 S. 8. Preis: M. 0, 50.
4. **Rekyia.** Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse von **A. Dieterich**. Leipzig, Teubner 1893. VI, 238 S. 8.

1. Zu den Gelehrten, welche in erster Linie berufen.

Digitized by Google

waren, über das Petrusevangelium sich zu äußern, zählt der geschätzte Verfasser der Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Sein Urteil erschien zuerst im Anfang des Jahres 1893 in der Neuen kirchlichen Zeitschrift. Es wurde aber auch separat ausgegeben. In dem neuen Evangelium werden als alleinige Quellen unsere vier Evangelien gefunden, deren Text durch die tendenziöse Verkleidung überall handgreiflich durchblicke. Die Annahme einer selbständigen, d. h. von unseren Evangelien unabhängigen evangelischen Überlieferung, wie sie Harnack aufstellte, wird mit Entschiedenheit abgelehnt (S. 78). Des weiteren wird dargethan, daß die kanonischen Evangelien dem Verfasser in einem Texte vorlagen, der zu seiner Entwicklung schon einige Zeit seit ihrer Entstehung nötig hatte, d. h. mit den Zusätzen, die man da und dort noch antrifft. Der Ursprung des Evangeliums wird demgemäß auf die Jahre 130—170, rund auf die Mitte des 2. Jahrhunderts angesetzt. Der Verfasser wird in dem Kreise der orientalischen Valentinianer gefunden, einer Sekte, aus der Julius Cassian hervorging, der wahrscheinliche Stifter der Sekte der Doketen, von der Serapion von Antiochien ein Exemplar des Buches sich zu verschaffen wußte.

2—3. Wie Zahn kommt auch H. v. Schubert zu dem Ergebnis, daß wir in dem P.E. nicht ein Stück altchristlicher Überlieferung, sondern eine Tendenzarbeit einer verhältnismäßig vorgerückten Zeit vor uns haben, die unsere kanonischen Evangelien voraussetzt und zu der alle vier Beiträge lieferten. Der Beweis wird in einer feinen Detailuntersuchung erbracht. Die Tendenz des Autors stellt sich näherhin als eine drei- oder vierfache dar: als eine dogmatische, chronologische, national-apologetische,

Digitized by Google

bezw. antijüdische und philorömische, indem die Juden bezüglich des Todes Jesu ebenso geflissentlich belastet als die Römer entlastet werden. Letztere Tendenz tritt auch in der Pilatuslitteratur einigermaßen zu Tage, und dieser Umstand gab Anlaß, dieselbe im Verhältnis zum P.E. näher zu untersuchen. Schon Zahn machte S. 57 ff. auf die starken Berührungen zwischen den beiderseitigen Schriften aufmerksam, während Harnack keine finden wollte, und erklärt sie aus dem Einfluß des P.E. auf jene Litteratur. Sch. denkt sich das Verhältnis umgekehrt. Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß uns verlorene Acta Pilati im P.E. benützt sind, vielleicht der ganzen Partie, V. 1—49 zu Grunde liegen, und seine Ausführung verdient alle Beachtung. Es wird namentlich hervorgehoben daß Justin Apol. I, 35, nachdem er die schlagende Parallele zu P.E. V. 6—7 angeführt, selbst auf Pilatusakten verweist, und im einzelnen eine weitgehende Verwandtschaft zwischen der uns erhaltenen Pilatuslitteratur und dem P.E. dargethan. Bei diesem Sachverhalt läßt sich jene Stelle bei Justin nicht mehr auf das P.E. zurückführen. Die anderen Parallelen sind zu unbedeutend, um etwas zu beweisen. In der Stelle Dial. 106 liegt zudem wahrscheinlich eine Textverderbnis vor (*αὐτοῦ* st. *αὐτῶν*). Man hat also von einer Benützung und Anerkennung des P.E. durch Justin abzusehen, und dies um so mehr, als die Annahme auch sonst mit Schwierigkeiten verbunden ist, da das Evangelium den Doketismus begünstigt, der durch Justin bekämpft wird. Ich nehme daher die Q.S. 1893 S. 260 ausgesprochene Ansicht zurück und setze die Schrift mit größerer Entschiedenheit als früher (S. 262) in das 2. Jahrhundert herein. Ich möchte sie

Digitized by Google

mit Rücksicht auf die Berührung mit der vulgärgnostischen Litteratur in die erste Zeit nach der Mitte des 2. Jahrhunderts herabrücken (S. 195). Der weiter gefaßte Zahn'sche Termin dürfte aber hier den Vorzug verdienen.

Die zweite Schrift von Sch. gibt in der 2. Kolumne den Text des P.E. In der ersten Kolumne stehen die Parallelen aus dem A. T., in den vier folgenden die Parallelen aus den kanonischen Evangelien. Die Synopsis leistet für das Studium treffliche Dienste.

Zum Schluß seien noch ein paar Bemerkungen beigefügt. Auch Taylor spricht sich in der Classical Review 1893 p. 246—248 für Benützung bezw. Mißbrauchung der vier Evangelien durch Pseudopetrus und gegen die Benützung des P.E. durch Justin aus. Das Wort *σύρωμεν* in V. 6 bereitet ihm indessen, wie es scheint, noch einige Schwierigkeit. Er schlägt wenigstens die Emendation *σταυρῶμεν* vor und rechtfertigt sie mit Verweisung auf die Worte *καὶ ἐσταύρωσαν τὸν κύριον* in V. 10. Es liegt aber dazu kein hinreichender Grund vor. Das *σύρωμεν* steht in der Hs. und das Wort paßt in den Zusammenhang, mag es im eigentlichen Sinne oder im Sinne von *διασύρειν* genommen werden. Ich habe mich für diese Auffassung entschieden, und derselben dient der Inhalt der Verse 7—9 zur Empfehlung, namentlich das spöttische Wort am Schluß des Abschnittes: Mit dieser Ehre laßt uns den Sohn Gottes ehren. — Im Gegensatz zu den angeführten Gelehrten läßt Hilgenfeld in Zeitschr. f. wiss. Th. 1893 II, 220—267 das P.E. „noch dem frischen Flusse der Evangelienbildung" angehören und bereits im Barnabasbriefe (um 97), jedenfalls durch Justin benützt sein. Barnabas hat 7, 5 in der

Digitized by Google

That dieselben Worte wie das P.E. 16: *ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους*. Aber er ist deswegen nicht sofort auch der abhängige Teil, und dies um so weniger, als die Worte *μετὰ ὄξους* auf eine Prophetenstelle zurückgehen, die sich der Autor freilich selbst zum Teil zurechtgemacht zu haben scheint.

4. In dieser Schrift wird die Schilderung der Höllenstrafen in der Petrusapokalypse auf die orphisch-pythagoreische Tradition zurückgeführt, die allein Analoga zu den Strafen biete. Ferner wird sofort in der Einleitung darzuthun versucht, daß wir in dem Bruchstück von Akhmim nicht eine selbständige Apokalypse, sondern ein Stück des Petrusevangeliums vor uns haben, das nicht gar weit vor der Leidens- und Auferstehungsgeschichte seine Stelle in diesem gehabt haben werde und aus dem sich dann erst die selbständige Petrusapokalypse herausentwickelt habe. In den auf uns gekommenen Fragmenten der Schrift sehe man einerseits deutlich unzweifelhafte, wenn auch nicht ganz genaue Übereinstimmung, andererseits deutlich die Ausmalung und Erweiterung. Natürlich sei das Stück nun eine Offenbarung des erhöhten Christus an Petrus allein geworden und eine Vision des Petrus von den Orten des Jenseits. Man habe den Gang deutlich genug vor sich: das apokalyptische Stück des Evangeliums sei gesondert fortgepflanzt worden, auch einst schon gewiß in demselben Gebrauch wie später in Akhmim, zur Mitgabe ins Grab, und nichts sei natürlicher, als daß sich daraus eine Apokalypse des Petrus entwickelte (S. 13—17). Ich begreife diese Entwicklung weniger leicht. Schon die Chronologie macht sie zweifelhaft. Wie wir oben gesehen, steht es keineswegs so fest, als D. ohne weiteres mit Harnack annimmt, daß das Evangelium nicht später

Digitized by Google

als am Anfang des 2. Jahrhunderts entſtand, und mit dieſer Vorausſetzung wird, da die Apokalypſe bereits durch Klemens von Alexandrien und das Muratoriſche Fragment ausdrücklich erwähnt wird, die ganze Hypotheſe mehr oder weniger hinfällig. Auch in dem anderen Punkt kann ich nicht ſo ganz zuſtimmen. Es wird wohl in der fraglichen Richtung ein Zuſammenhang beſtehen. Aber der Verf. ſcheint mir ihn übertrieben zu haben.

Funk.

5.

Paſtoraltheologie von **Joh. Bapt. Renninger**, Dr. theol., weiland Regens dann Domkapitular in Würzburg. Herausg. von **Fr. A. Göpfert**, Dr. theol., o. ö. Prof. der Moral, Paſtoral und Homiletik an der Univ. Würzburg. Freiburg, Herder 1893. XII u. 562 S.

Eine Theorie, welche auf keiner Seite die durch und durch praktiſche Tendenz verleugnet, welche ſich innerlichſt durchdrungen zeigt von der Größe ihres Gegenſtandes und der Erhabenheit ihrer Ziele, welche überall den lehrhaften Stoff belebt und durchpulſt durch die direkte Anſprache an Herz und Geiſt der Kandidaten des Prieſtertums, kann uns immer nur willkommen ſein. Man glaubt gerne, daß die obigen Paſtoralunterweiſungen eines langjährigen Regens, getragen durch das mündliche Wort, einſt reichen Segen ſtifteten, und man hofft mit dem Herausgeber, daß dieſelben auch in vorliegender Geſtalt, vom Verſtorbenen ſelbſt für den Druck beſtimmt und zubereitet, durch ſeinen Schüler und Freund in Druck befördert, in weiten Kreiſen Nutzen ſchaffen werden. Denn ſie ruhen überall auf einem tiefgelegten dogmatiſchen und

Digitized by Google

wissenschaftlichen Fundament und ziehen aus ihm ihre beste Kraft. Sie lehren nicht äußere Hand- und Kunstgriffe, sondern sie geben Prinzipien, welche von selbst sich in Regeln verzweigen. Daß diese Prinzipien nicht graue Theorie bleiben, sondern in reichem Wurzelschlag sich des Bodens des Lebens bemächtigen und sich weit hinaus verzweigen ins Reich der Wirklichkeit, darauf richtet der Verf. sein besonderes Augenmerk. Darum wurde auch die Casuistik, besonders im Kapitel von der Sakramentsverwaltung, in weiterem Umfang beigezogen und der Herausgeber hat gerade hierin noch ergänzend eingegriffen. Zweifellos wird dadurch die praktische Brauchbarkeit des Buches erhöht, die wissenschaftliche nicht beeinträchtigt; denn es ist eine gesunde und maßhaltende Casuistik, welche hier zum Wort kommt. Wir rechnen es dem Verf. und Herausgeber hoch an, daß sie namentlich die Casuistik des punctum sextum mit größter Decenz und Zurückhaltung, mit strengster Beschränkung auf das absolut Notwendige behandeln. Das mißbilligende Wort S. 271 gegen das Verhalten der Pastoralmediciner in diesem Punkt ist uns aus der Seele gesprochen, aber auch auf viele Moralisten und Pastoralisten auszudehnen. Möchten doch endlich in allen Handbüchern der Moral und Pastoral die mit der materia turpis so unnötig vollgesogenen Traktate ihres Eiters entleert werden; möchte man von dem schlimmen Aberglauben abkommen, als ob jeder theologische Unterricht unvollständig und ungenügend sei, welcher nicht alle Formen dieser Sünde registriere, vorzeige, seciere. Wir begegnen auch ganz selten in unserem Buche solchen Lösungen von Einzelfällen, wie sie uns häufig in Pastoralblättern und praktisch-theologischen Zeitschriften

Digitized by Google

aufstoßen, welche einen gewissen Sport treiben mit der Erfindung und Entscheidung spinöser casus; Lösungen, welche oft praktisch so wertlos, ja irreführend sind, weil ihre Richtigkeit lediglich an raffiniert ausgedachten, in Wirklichkeit kaum je zutreffenden Umständen hängt und mit deren Wegfall oder Änderung in die Brüche geht; Lösungen, bei welchen die Entschiedenheit und Sicherheit, mit der sie vorgebracht werden, jener auktoritative und unfehlbare Ton, welchen die Casuisten so gerne annehmen, sehr im Mißverhältnis steht zum Gewicht der vorgebrachten Gründe.

Nach diesen anerkennenden Worten muß der Kritik auch gestattet sein, auf die schwache Seite des Buches hinzuweisen. Sie liegt im Mangel an systematischer Ordnung. Die Hauptgliederung: 1) die seelsorgerlichen Handlungen (Sakramente, Sakramentalien, Liturgie), 2) das seelsorgerliche Wort (Homiletik, Katechetik, Pädagogik), 3) das seelsorgerliche Leben (individuelles und soziales Leben) läßt sich nicht innerlich rechtfertigen und nicht ohne Verwirrung und Unordnung durchführen. Der Verf. gesteht selbst S. 16, daß seine Einteilung nicht wissenschaftlich sei, getröstet sich aber damit, daß an ihrer Hand sich alles bieten lasse, was zu sagen sei. Allein die wissenschaftliche Einteilung ist hier zugleich die praktisch brauchbarste. Es ist durchaus nicht abzusehen, warum der Verf. die in langem Prozeß allmählig fest umschriebenen Grenzen der drei Disziplinen: Liturgik, Homiletik, Katechetik nicht einhält. Man begreift nicht, warum er seine Einleitung über Seelsorge und Seelsorger nicht so erweitert, daß in derselben alle allgemeinen Fragen und ein einheitliches Bild des Seelenhirten, seiner Stellung, seiner Aus-

Digitized by Google

bildung und seines Lebens Raum gefunden hätte. Daß er die Verwaltung des Bußsakraments in die Pastoral hereinnimmt, ist nicht zu tadeln; sie sollte aber ihren Ort angewiesen erhalten in der weiteren pastoralen Disziplin, für welche sich noch immer kein fester Name herausgebildet hat, die aber am besten als Theorie der Einzelseelsorge bezeichnet würde und auch die soziale Thätigkeit füglich in sich aufnehmen könnte, welche im dritten Buch des Verf. keinen geeigneten Platz findet. Durch seine Einteilung läßt sich der Verf. verleiten, eine Ueberfülle von Stoff in die Pastoral hereinzunehmen, der ihr von rechtswegen nicht gehört, nämlich eine fast vollständige Sakramentenlehre und speziell einen Eheunterricht, der soviel Raum einnimmt als die ganze Homiletik. Die erstere aber gehört abgesehen von den speziell liturgischen Elementen und von der Verwaltung des Bußsakraments der Dogmatik an, der letztere dem Kirchenrecht. Solches Wildern auf fremden Gebieten thut nicht gut und macht nicht reich, auch auf wissenschaftlichem Gebiet nicht. Man sei doch froh, daß die Scheidung der theologischen Disziplinen sich allmählig klar und scharf vollzogen hat und lasse jeder das Ihrige. Die Kosten solcher Überfüllung der Pastoral mit fremdem Stoff muß hier die Homiletik tragen, welche in einer Pastoral von 600 Seiten mit ganzen 30 Seiten abgefunden wird, daher sehr lückenhaft und ungenügend ist — der schwächste Teil des Ganzen.

Es mußte auf diese Systemfehler aufmerksam gemacht werden, schon damit sie nicht störend zurückwirken auf die Weiterbildung der wissenschaftlichen Pastoral. Daß das Buch trotz dieser Mängel wirklich Wert hat und eine Bereicherung der pastoraltheologischen Litteratur

Digitized by Google

ist, wurde eingangs hervorgehoben und wird hier nochmals betont. Dem Herausgeber fallen natürlich diese Mängel nicht zur Last; doch wäre von ihm bei Besorgung weiterer Auflagen zu erwarten, daß er nicht bloß sinnstörende Druckfehler beseitige, sondern auch einige ganz unhaltbare Ausführungen streiche oder berichtige, so namentlich das Urteil über den Centralbau S. 389, die ganz falsche Auslassung über den Jesuitenstil, der gar eine Korrektur und Reaktion gegen die Mißbräuche der Renaissance gewesen sein soll (S. 390), der sonderbarer Weise in die Lehre vom Thema eingeschaltete Abriß der Geschichte der Predigt, der fast in allen Sätzen unrichtig ist, von der Unklarheit in der Lehre über thematische Predigt und Homilie zu schweigen.

Keppler.

6.

Die **Vedisch-brahmanische Periode** der Religion des **alten Indiens.** Nach den Quellen dargestellt von Dr. **Edmund Hardy**, Prof. an der Universität Freiburg i. Br. Münster. Aschendorff'sche Buchhandlung. 1893. VIII u. 219 S. M. 4.

Der H. Verfasser vorliegender Schrift, welche einen Bestandteil der „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte" bildet, hat durch seine Darstellung des Buddhismus (s. 1892 S. 517 ff.) in weiten fachmännischen Kreisen verdiente Anerkennung gefunden. Schon damals haben wir darauf hingewiesen, daß zum vollen Verständnis des Buddhismus die Kenntnis des Brahmanismus notwendig sei. Wir freuen uns, daß der Verf. so schnell und gut diesem Bedürfnis abgeholfen hat.

Digitized by Google

Denn fehlt es katholischerseits auch nicht an Schriften, welche aus sekundären Quellen diesen Teil der Religionsgeschichte behandeln, so ist der Nichtfachmann für die Quellenkenntnis doch fast ganz auf akatholische Litteratur angewiesen.

Wenn der Verf. in der Vorrede nicht selbst bemerken würde, daß er mit Rücksicht auf den ihm zu Gebote stehenden Raum seinen Stoff auf das Notwendigste beschränken mußte, so hätten wir gleich für das erste Kapitel, welches auf 22 Seiten die litterarischen und völkergeschichtlichen Verhältnisse, die Sittenzustände und Religionsformen im allgemeinen schildert, verschiedene Wünsche zum Ausdruck gebracht. Insbesondere ist bei der großen Bedeutung des Rigveda für die ganze Darstellung dem Leser eine genauere Einsicht in dieses merkwürdige, so verschiedenartig beurteilte Schriftstück von größter Wichtigkeit. Wenn man aber die kurze Charakteristik des Verf's aufmerksam liest, so wird man doch finden, daß er die neueren Untersuchungen französischer Forscher, welche die hohe Meinung über diese älteste Urkunde der arischen Religion bedeutend herabgestimmt haben, recht wohl zu würdigen weiß und als unparteiischer Führer sich anbietet. Auch was er von den sittlichen Zuständen jener frühen Zeit sagt, verdient Beachtung. Denn auch hierüber ist man neuestens ziemlich ernüchtert worden. Man ist davon abgekommen im Rigveda das Ideal der alten Moral zu erkennen. Diese Dinge sind aber um so wichtiger als heutzutage Fachmänner und Laien allzu geneigt sind, die orientalischen Religionen auf Kosten des Judentums und Christentums weit höher zu erheben als sie an sich verdienen. Hat doch erst neuerdings der verehrte Indologe M. Müller

Digitized by Google

gegen den von einer exaltierten Amerikanerin 1875 gegründeten Geheimbuddhismus sein Wort erheben müssen, weil diese Dame die Behauptung aufgestellt hatte, die indischen kanonischen Schriften seien weit davon entfernt so schlüpferige Dinge zu behandeln wie das alte Testament. M. Müller zeigt wie unser Verf., daß das Obscöne und Zotige den indischen Religionsschriften durchaus nicht fremd seien und bei einzelnen Opfern (Roßopfer) geradezu derartige Zeremonien vorgeschrieben seien. Auch die allgemeine Charakterisierung der vedisch-brahmanischen Religion (S. 19 ff.) darf als eine zutreffende bezeichnet werden, wenn wir auch ein näheres Eingehen auf die auffallenden Behauptungen M. Müllers in dessen „natürlicher und physischer Religion" ungern vermißten. Die vedisch-brahmanische Religion hat nach dem Verf. zu ihrer allgemeinen Grundlage die indo-germanische in derjenigen Weiterbildung, welche dieselbe innerhalb der arischen (indo-iranischen) Stammesgemeinschaft erfahren hat. Auf dieser Grundlage, ohne eine uns bekannte anderweitige geistige Einwirkung, es sei denn jene, die in der sozialen Stellung der immer mächtiger werdenden Sängerfamilien und Priestergeschlechter gegeben war, hingegen nicht wenig von ihrer äußeren Umgebung beeinflußt, bildete sich jene Religion aus, welche wir in ihrer ältesten und priesterlichen Beurkundung im Rigveda vor uns haben.

Die weiteren Kapitel handeln über Sonnen- und Mondgötter; Varuna und seinen Kreis; Agni, Soma, Indra; Regen- und Windgötter; jüngere Göttergestalten; Genien, Dämonen, Seelen; Sagen; Opferwesen; Religiöse Bräuche; Theosophie. Ein fast vollständiges Litteraturverzeichnis beschließt das Buch. Am schwierigsten

Digitized by Google

scheint uns das Kapitel über Sonnen- und Mondgötter, was zum Teil in der Natur der Sache, zum Teil in der knappen Darstellung liegt, denn einerseits wechseln hier Namen und Meinungen schnell nacheinander und andererseits fehlt es an einem streng durchgeführten Gesichtspunkt. Gerade hierin scheint mir der viel besprochene Henotheismus M. Müllers den besten Stützpunkt zu finden. Die vielen Bezeichnungen für die Sonne erhalten erst durch diese Annahme eine befriedigende Erklärung. Doch ist der Kleindruck geeignet, manche Bedenken, die bei der Lektüre des Textes aufstoßen, zu zerstreuen. Mit Recht hat der Verf. dem Opferwesen eine größere Aufmerksamkeit geschenkt. Man wird auch damit einverstanden sein, daß er dem Ursprung und der Entwicklung dieses wichtigsten Gegenstandes des Kultus nachgeforscht hat. Aufgefallen ist uns nur, daß die Kenntnis und Übung der Opfer den Ariern lang vor ihrer Trennung in iranische und indische Arier zugeschrieben wird, da neuere kompetente Forscher dieses so entschieden in Abrede ziehen und nur das Somaopfer ausnehmen. Vielleicht wäre es deshalb gut gewesen, wenn für die wenigen Ausdrücke aus der ältesten Zeit die Etymologie mehr berücksichtigt worden wäre. Was über die Spuren früherer Menschenopfer gesagt wird, berechtigt allerdings zu der Annahme, daß die Opferidee bei den Ariern in ein hohes Alter zurückreicht.

Die indische Religion hat zu tiefen philosophischen Spekulationen Veranlassung gegeben, welche mit den Erzeugnissen vieler alter und neuer Philosophen den Vergleich aushalten können. Dieselben sind in den Upanischaden niedergelegt. Hierüber orientiert das Kapitel über Theosophie gut, so daß der Leser über alle wichtigen

Digitized by Google

Gegenstände der indischen Religion und Kultur aufs beste unterrichtet wird. Wir hoffen, daß es dem Verf. auch in seinem neuen Beruf ermöglicht werde, seine religionsgeschichtlichen Studien fortzusetzen.

Schanz.

7.

1. **Vetus Hymnarium** ecclesiasticum Hungariae cura et impensis **Josephi Dankó** Praepositi S. Martini de Posonio. Budapestini 1893. XV, 598 p. 8.
2. Histoire du **Bréviaire Romain** par **P. Batiffol.** Paris, Picard 1893. Deuxième édition revue 1894. XIV, 356 S. 8.

1. Die alte ungarische Liturgie hat naturgemäß nicht eine Bedeutung für die kirchliche Wissenschaft, wie die mailändische, gallische und andere Liturgien der früheren Zeit. Als die Ungarn dem Christentum sich zuwandten, beherrschte die römische Liturgie schon den größeren Teil des Abendlandes, und demgemäß fand sie bei dem neuen christlichen Volke Eingang. Aber das Mittelalter kannte noch nicht die große Uniformität der späteren Zeit. Wenn auch irgendwo die römische Liturgie bestand, so bildeten sich allmählich doch erhebliche Sondereigentümlichkeiten aus. So entstand auch ein besonderer ungarischer Ritus, und derselbe behauptete sich bis in das 17. Jahrhundert hinein. Im J. 1630 wurde auf einer Nationalsynode seine Abschaffung beschlossen, 1632 die damalige römische Liturgie eingeführt, und diese bürgerte sich so rasch und so gründlich ein, daß der alte Ritus nicht nur allenthalben aus dem Gebrauch kam, sondern bald auch aus der Erinnerung schwand. Und doch hatte derselbe für die Ge-

Digitized by Google

ſchichte des Landes eine große Bedeutung. Er mußte daher für die Wiſſenſchaft erhalten bleiben, und indem Dompropſt Danko in Preßburg dieſes erkannte, entſchloß er ſich zu der vorſtehenden Publikation, einer Sammlung der liturgiſchen Monumente. Was uns näherhin geboten wird, ſind vor allem die Hymnen der alten ungariſchen Kirche, zum größten Teil in lateiniſcher, zu einem kleineren Teil aber auch in der Landesſprache, bezw., da bei dem großen Reichtum nicht alle gedruckt werden konnten, eine entſprechende Auswahl, indem die nach Inhalt und Form bedeutenderen und außerhalb des Landes nicht bekannten im Wortlaut mitgeteilt werden, über die weiteren kurz berichtet wird. Dazu kommt ein Kalendarium aus dem 14. und ein Ordinarius oder Direktorium aus dem 15. Jahrhundert. Die Ausgabe iſt, ſoweit der Fernerſtehende urteilen kann, mit aller Sorgfalt veranſtaltet. Eine umfangreiche gelehrte Einleitung gibt Aufſchluß über die Grundſätze, welche bei der Veranſtaltung des Werkes befolgt wurden, und verbreitet ſich zugleich über den Urſprung der Hymnen, über ihren Gebrauch und ihre Sammlungen, über die Handſchriften und gedruckten Quellen ſowie über die Schriften, in denen bisher über die Hymnen und Verwandtes gehandelt wurde. Die Ausſtattung iſt vorzüglich.

Der Verf. erwarb ſich mit dem Werke nicht bloß ein großes Verdienſt um ſein Vaterland, ſondern er verpflichtete ſich auch die weitere Welt, indem die Bedeutung der mitgeteilten Dokumente, wenn dieſelben zunächſt auch Ungarn betreffen, doch zugleich in mancher Beziehung über die Grenzen dieſes Landes hinausgeht. Er verdient um ſo größeren Dank, als er für das Werk nicht bloß

Digitized by Google

seine geistige Kraft einsetzte, sondern auch die Kosten der Veröffentlichung übernahm.

2. Nachdem in den letzten Jahren eine Reihe von Einzeluntersuchungen über die Geschichte des Breviers erschienen, ist eine zusammenfassende Behandlung desselben mit Freude zu begrüßen. Die Zeit ist allerdings noch nicht gekommen, um eine erschöpfende Darstellung zu bieten. Das Material, das dazu erforderlich wäre, ist noch entfernt nicht genug bekannt. Der Verf. weist auf den Mangel wiederholt hin, um sein Verfahren zu erklären. Bis aber die Quellenpublikation abgeschlossen sein wird, dürfte noch eine geraume Zeit vergehen, und so lange zuwarten, hieße die Arbeit auf unbestimmte Zeit hinausschieben. Andererseits liegt so viel Material vor, daß die Entwicklung wenigstens in den Grundzügen verfolgt werden kann. Zudem galt es, die Ergebnisse, welche auf dem Gebiete bereits gewonnen, bei der Beschaffenheit der einschlägigen Werke aber weniger bekannt sind, zu einer leicht zugänglichen Darstellung zu bringen. Indem der Verf. diese Aufgabe übernahm, stellte er aber auch eigene Untersuchungen an, und nach beiden Seiten hin verdient seine Arbeit unseren Dank. Die Schrift zerfällt in sechs Abschnitte. Sie behandelt die Entstehung des Stundengebetes, den Ursprung des römischen Ordo psallendi, das römische Offizium zur Zeit Karls d. Gr., das sog. moderne (abgekürzte) Offizium, dessen angebliche Einführung durch Gregor VII mit triftigen Gründen bestritten wird, und die Breviere der römischen Kurie in der zweiten Hälfte des Mittelalters, das Brevier des Konzils von Trient, die Projekte Benedikts XIV. In einem Anhang werden Auszüge aus den Ordines von Mont-

Digitized by Google

pellier und St. Amand sowie der Text des Anonymus von Gerbert zum Abdruck gebracht. Die Abschnitte sind mit Sorgfalt und Gelehrsamkeit bearbeitet. Daß aber die Forschung noch nicht abgeschlossen ist, erhellt schon aus dem Angeführten. Der Abschnitt über die Verdrängung des alten Offiziums durch das neue und kürzere wird uns in der 2. Auflage bereits in veränderter Gestalt geboten. Bei weiteren Untersuchungen wird der Verf. auch bei anderen Punkten zu Berichtigungen gelangen. Bei den Anfängen insbesondere sollte eine Revision eintreten. Die betreffenden Partien der Apostolischen Konstitutionen gehören nicht der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts an; noch weniger bezeugen die sog. Canones Hippolyti die römische Disziplin der letzten Jahre des 2. Jahrhunderts (S. 8. 9. 38). Als ich die vorstehenden Zeilen schrieb, konnte ich der Hoffnung Raum geben, B. werde inzwischen über die Zeit der genannten Schriften zu einer anderen Ansicht gekommen oder in seiner bisherigen Auffassung wenigstens erschüttert worden sein. Wie mir aber die Besprechung meiner Schrift über die AK. in der Revue historique LIV (1894), 144—149 zeigt, ist dieses nicht der Fall, und so mögen, da die Sache für die Geschichte des Breviers ihre Bedeutung hat, noch einige Bemerkungen folgen. B. gehört zu denen, welche einerseits anerkennen, daß ich das Gerüste, auf dem die bisherige Theorie über die Zeit der AK. ruhte, mit Grund abgebrochen habe, die insbesondere das hier ausschlaggebende Epiphaniuszeugnis aufgeben, die aber trotzdem andererseits die Theorie selbst aufrechterhalten möchten. Er erneuert den Einwand, der von Duchesne bezüglich meiner Verwertung des Weihnachtsfestes erhoben und von mir

Digitized by Google

bereits hinlänglich gewürdigt wurde. Er kann weiter nicht glauben, daß der Autor ein Orthodoxer gewesen sei, und er vermag insbesondere das trinitarisch-hierarchische Gleichnis II, 26 nicht einem Orthodoxen zuzuschreiben. Es wurde von mir aber auch nirgends behauptet, daß der Autor Katholik oder ein Orthodoxer war. Ich nannte ihn geflissentlich einen Nicäner, näherhin einen Apollinaristen, und wer würdigt, was ich über die apollinaristische Theologie beigebracht habe, muß zugeben, daß man ebenso gut auf einen Apollinaristen als auf einen Seminarianer schließen kann, und wer einräumt, daß Pseudoklemens auch Pseudoignatius ist, muß auf einen Apollinaristen schließen, da bei diesem jeder unbedingt auf Apollinarismus erkennen muß, der seine Briefe liest und die Theologie und Christologie des 4. Jahrhunderts näher kennt. Was aber die Stelle II, 26 anlangt, so kann sie in unserer Frage nur betont werden, wenn man die Hauptsache übersieht oder nicht kennt, daß das Gleichnis nämlich bereits in der Didaskalia steht, also nicht eigentlich dem Verfasser der Konstitutionen angehört. Der Punkt wurde bereits in meiner Monographie S. 62 klar gestellt. Bezüglich der Kanones Hippolyts wird gleichfalls anerkannt, daß sie von dem Kirchenlehrer dieses Namens nicht herrühren. Anstatt nun aber, wozu dann der Inhalt der Schrift gebieterisch drängt, in der Zeit herabzugehen, geht B., Achelis noch überbietend, vielmehr hinauf. Da vermag ich allerdings nicht zu folgen. Vielleicht aber hat B. aus meiner neuen Untersuchung ersehen, daß die Argumente, welche Achelis für die Entstehung der Schrift in der Zeit Hippolyts beibrachte, die Sache milde ausgedrückt, nichts weniger als stichhaltig sind. Funk.

Digitized by Google

8.

Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher **Quellenschriften** als Grundlage für Seminarübungen herausgegeben unter Leitung von Professor D. **G. Krüger**. Heft I—VII. Freiburg, Mohr 1891/93.

Die Publikation will wichtige und zur Behandlung im Seminar geeignete Schriften, zunächst der älteren Kirchenschriftsteller, sowie Zusammenstellungen sonstiger kirchengeschichtlich interessanter und wertvoller Stoffe in guten und billigen Textesausgaben bieten. Sie soll auf Grund der besten vorhandenen Ausgaben veranstaltet werden, ohne eine Textesrezension, doch vorbehaltlich eigener Auswahl bei schwankenden Lesarten. Den einzelnen Schriften wird eine knapp gehaltene Einleitung zur vorläufigen Orientierung vorangeschickt und ein ausreichendes Namen- und Sachregister beigefügt. — Das Unternehmen wird jedem willkommen sein, der ein Seminar zu leiten oder patristische Schriften zu erklären hat. Es hilft einem Mangel ab, der bisher nur zu häufig empfunden wurde. Man kann auch mit der Ausführung im ganzen wohl zufrieden sein. In einem Fall, wo der Versuch weniger gelang, trat alsbald Remedur ein, indem eine zweite und bessere Ausgabe veranstaltet wurde. — Einstweilen erschienen: 1. Die Apologien Justins des Martyrers, hg. von Krüger; 2—3. Tertullian De paenitentia, De pudicitia, De praescriptione haereticorum, hg. von Preuschen; 4. Augustin, De catechizandis rudibus, hg. von Wolfhard, 2. A. von Krüger; 5. Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen, EB. von Alexandrien, hg. von Gelzer; 6. Klemens Alex., Quis dives

Digitized by Google

salvetur, hg. von Köster, 7. Ausgewählte Sermone des hl. Bernhard über das Hohelied, hg. von Balzer; 8. Analekta, kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons, zusammengestellt von E. Preuschen. — Die umfangreichste Schrift ist die fünfte, und mit ihr wird das Programm des Unternehmens insofern überschritten, als bei ihr nicht ein Abdruck zu geben, sondern der Originaltext überhaupt herauszugeben war. Die Ausgabe ruht auf reichem handschriftlichen Material und ist mit großer Sorgfalt veranstaltet. Dem Text voran geht eine ausführliche Einleitung. Zur Erklärung desselben folgen zahlreiche gelehrte Anmerkungen. Das sprachliche Verständnis erleichtert ein eingehendes Wörterverzeichnis. In dem Verzeichnis der Lesarten dürfte des Guten sogar zu viel geschehen sein. Wozu denn Varianten aufführen, die nur auf dem Itacismus beruhen, wie S. 10, 1, 15 u. ö.?

Funk.

9.

R. P. **Berthier. L'étude** de la **Somme théologique** de **S. Thomas d'Aquin**. Fribourg (Suisse) B. Veith. Librairie de l'université. 1893. XXIII u. 333 S. gr. 8. **Tabulae** systematicae et synopticae totius Summae theologicae. Ibid. 1893.

»Nec laudare sufficis« könnte man als Motto für den hier behandelten Gegenstand wie für die Darstellung des Verfassers wählen. Ich weiß nicht, ob es möglich wäre, das „Buch der Bücher" mit größeren Lobeserhebungen auszuzeichnen, als es hier der theologischen Summe des h. Thomas zu teil geworden ist. Von

Digitized by Google

andern Büchern kann überhaupt keine Rede sein, denn der H. Verf. hat den Ausspruch des Papstes Johannes XXII zum Motto gewählt: »Ipse (Sanctus Thomas) plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae«.

Das Buch ist aus Konferenzvorträgen für Geistliche hervorgegangen und verfolgt den Zweck, durch eine klare Analyse der theologischen Summe solche Theologen, welche in der Theologie weiter fortgeschritten sind, für das fleißige ununterbrochene Studium und die praktische Anwendung der Summe zu begeistern. In der Einleitung werden im Anschluß an die Encyklika Leo's XIII »Aeterni Patris« die Empfehlungen der Päpste, Universitäten und Theologen angeführt, um zu zeigen, daß hier eine kirchliche Lehre, nicht ein Privaturteil vorliege. Es wäre daher vergeblich zu erwarten, daß ein späterer Papst ein anderes Urteil fälle. „Wer seinen Katechismus kennt, der weiß das". Die drei ersten Kapitel behandeln gleichfalls Vorfragen: „Warum soll man die Lehre des h. Thomas studieren? Warum besonders die Summe? Wie soll man dieselbe studieren"? Daß es hiebei an Ausfällen auf die neuere Zeit und an Übertreibungen und einseitigen Urteilen nicht fehlen wird, kann sich der Leser denken. Es geht öfter wie in gewissen Lobreden auf einzelne Heilige, welche auf Kosten anderer erhoben werden. Statt die relative Berechtigung anderer Ansichten und Methoden anzuerkennen, wird vielmehr alles, was nicht thomistische Metaphysik ist, für gleichgiltig oder schädlich erklärt. „Man hat in der neueren Zeit die Wissenschaft mit der Gelehrsamkeit verwechselt. So

Digitized by Google

iſt man dazu gekommen, Leute für weiſe Männer zu halten, welche die wenig verdienſtliche Geduld gehabt haben, Petavius und Thomaſſin zu kopieren. Hat doch neueſtens in Frankreich ein ſehr bekannter Mann als die beſte Methode, die Theologie zu ſtudieren, ſelbſt für die Anfänger die Geduld empfohlen, vor allem die Väter zu leſen!" „Es giebt ganze Länder, wo der Widerſpruch der Proteſtanten allmählich in den Geiſt der Katholiken eingedrungen iſt. Man ſtudiert dort die Religion nur noch geſchichtlich; man weiß vielleicht das „Warum", man weiß aber nicht das „Wie". Das iſt eine Quelle des „Skepticismus" (S. 10). Hat denn der H. Verf. keine Ahnung davon, daß das Chriſtentum auf hiſtoriſchem Weg, durch göttliche Offenbarungsthatſachen, durch das Leben und Sterben Jeſu gegründet, ausgebreitet und ausgebildet wurde? Nicht die Metaphyſik ſtand an der Wiege desſelben, ſondern der poſitive Glaubensinhalt und das Werk der göttlichen Allmacht. Sollte es alſo zum Skepticismus führen, wenn man den von Gott ſelbſt vorgezeichneten Plan des Reiches Gottes in der Geſchichte der Kirche verfolgt und die Entwicklung der Dogmen in ihrem legitimen Gang aufzeigt? Wer nicht blind iſt gegen die Bedürfniſſe des menſchlichen Geiſtes und die Aufforderungen der Gegenwart, der wird vielmehr in der Kirchen- und Dogmengeſchichte ein willkommenes Hilfsmittel zur Verteidigung der Kirche und des Chriſtentums finden. Die Rückſicht auf die Proteſtanten mag bei der Ausbildung dieſer Disziplinen mitgewirkt haben, aber es iſt ja erwünſcht, wenn man im Kampfe mit dem Proteſtantismus ein Gebiet beſitzt, welches dieſer ſelbſt anerkennen muß. Die

Digitized by Google

scholastische Metaphysik bleibe in allen Ehren, aber ohne die geschichtlichen Voraussetzungen reicht sie für die heutige Theologie ebenso wenig aus, als die scholastische Naturphilosophie für die moderne Astronomie, Physik und Chemie.

Es ist wohl richtig, daß die mechanische Methode, welche in der gedächtnismäßigen Aneignung des Inhalts einiger Kompendien das Ideal des Unterrichts erkennt, geisttötend wirken muß, aber diese Methode ist nicht in den getadelten Ländern, jedenfalls nicht an den Universitäten herrschend. Es mag auch mitunter zutreffen, daß ein Artikel des h. Thomas viel mehr Wahrheiten einschließt als viele der unzähligen Dissertationen, mit welchen uns manche modernen Doktoren belästigen, allein daraus kann doch nicht gefolgert werden, daß alles Moderne schlecht ist und die ganze Theologie in der Erklärung des h. Thomas aufgehen soll. Wie wäre es denn möglich, in drei Jahren den theoretischen Unterricht zu vollenden? Freilich soll damit nur der Grund gelegt sein, aber die Erfahrung zeigt, daß gerade hievon das weitere Studium abhängt. Bedenkt man, daß die Celebration, das Breviergebet, die geistliche Lesung und anderes schon täglich viele Zeit wegnimmt, daß die Katechese und Predigt Zeit und Mühe erfordern, so wird man es in vielen Fällen für unmöglich erkennen, daß der Priester jeden Vormittag der Summe des h. Thomas eine Stunde widme und sie zum Gegenstand seiner Meditationen mache.

Auch den Vorteil der syllogistischen Methode will ich nicht verkennen. Dennoch kann ich nicht zugeben, daß die Verwerfung derselben den Zerfall der Theologie

Digitized by Google

herbeigeführt habe. Denn die spätere Scholastik hat es zum guten Teil selbst verschuldet, daß man ihre spitzfindigen Kontroversen für Logomachien ansah und die ganze Methode dafür verantwortlich machte. Derartige Wortzänkereien werden kaum besser wirken, als die „größten Reden, welche ein Professor jedes Jahr wiederholt vor einem Auditorium eingeschlafener Seminaristen hält" (S. 34). Übrigens ist meines Wissens in den Seminarien die vom Verf. belobte Methode vielfach in Übung, auf den Universitäten ist aber durch praktische Seminarien, Aufsätze, Repetitionen u. a. dafür gesorgt, daß der Geist lebendig und frisch erhalten werde.

Besser einverstanden bin ich mit den Anweisungen über das Studium des h. Thomas. Die „synthetisch-analytisch-synthetische" Methode ist recht klar gezeichnet, was umso dankbarer zu begrüßen ist, als nicht nur diese Begriffe an sich mehrdeutig sind, sondern auch im Sprachgebrauch verschiedene Wandlungen durchgemacht haben. Der Appell an die Willensenergie ist ganz am Platz, beweist aber doch, daß dieses »Manuale« des h. Thomas ziemlich große Anforderungen an den Studierenden macht. Ob es für den Unterricht richtig sei zuerst den Plan des ganzen Werkes ins Auge zu fassen, ist mir zweifelhaft, jedenfalls trifft es bei Anfängern nicht zu. Es ist doch auch von Nutzen, wenn man allmählich das Gebäude entstehen sieht und erst nachher sich über den Plan Rechenschaft giebt. Sonst könnte es dem Studierenden wie manchen Rezensenten ergehen, welche nur das Inhaltsverzeichnis und die Einleitung lesen. Auch die Forderung, die Erklärung der großen Theologen bloß innerhalb ihrer Orden zu suchen (S. 61), kann

Digitized by Google

man anerkennen, obwohl die Begründung durch den „Schwur oder das Versprechen", nur der Ordenstradition zu folgen, von vornherein eine gewisse Parteinahme befürchten läßt. Dies bestätigt der H. Verf. an andern Stellen damit, daß er anderen Orden, welche auf ihre Tradition verpflichtet sind, den Vorwurf macht, daß sie vor den klarsten Texten ihre Augen verschließen, wenn dieselben nicht zu ihrer Richtung passen. Die deutschen Autoren werden überhaupt nicht berücksichtigt, außer wenn ein Tadel auszusprechen ist. Man vergleiche z. B. S. 112 A. 1 die Antwort auf den „ekelhaften und elenden Einwurf, welchen man neuestens in Deutschland wieder abdruckte und welcher Aufsehen unter den Kandidaten der Theologie gemacht hat, nemlich daß der h. Thomas niemals das Wort »praemotio« oder »praedeterminatio« gebraucht habe." Aber auch die Molinisten kommen nicht besser weg. Schon die spitzige Bemerkung gegen die brüderliche Zurechtweisung in der Form der Denuntiation bei „einigen modernen Orden" (S. 183) läßt eine gewisse Rivalität erkennen. Diese geht aber noch weiter, wenn die Theologen gewarnt werden vor einigen „mehr oder weniger modernen Schriftstellern, welche neue Theorien über die Gnade ausbilden und, um sich mit der Autorität des h. Thomas zu decken, welchen ihre Vorfahren ausdrücklich als ihren Gegner bezeichnet haben, überall in seinen Werken nach Citaten suchen, ausgenommen die Orte, wo er ex professo darüber handelt. Dieses Verfahren ist unter jedem Gesichtspunkt unglückselig und würde eine harte Qualifikation verdienen" (S. 164). Ob wirklich das Verhältnis zwischen Thomismus und Molinismus so einfach liegt, daß bei richtiger

Digitized by Google

Frageſtellung das Wörterbuch vor aller Logik zur Beantwortung ausreicht (S. 167 A. 2), iſt angeſichts des dreihundertjährigen Streites doch fraglich, aber das Verhältnis des Molinismus zum h. Auguſtinus und h. Thomas ſcheint mir richtig angegeben zu ſein, indem drei Perioden unterſchieden werden: 1) Man verläßt ſie aufrichtig; 2) man erklärt ihr Gedanke ſei nicht klar; 3) ſie ſind Moliniſten (S. 85 Anm.).

Die überſichtliche und klare Entwicklung der leitenden Idee in der theologiſchen Summe ſowie die von vollſtändiger Beherrſchung des Stoffes und ſeiner Beobachtungsausgabe zeugenden zahlreichen kurzen Einzelerklärungen ſind ſehr gut geeignet, den reiferen Theologen in das Studium des Buches einzuführen. Es wird auch jeder, welcher den ernſten Verſuch macht, nach Überwindung der erſten Schwierigkeit finden, daß unter ſolcher Leitung auch das ernſteſte Studium einen hohen Genuß bereiten kann. Es ſind dieſer Beſprechung der Summe acht Kapitel gewidmet. Im erſten derſelben wird der Plan des ganzen Buches in drei Teilen, welche Thomas ſelbſt beſtimmt hat, nachgewieſen: 1) Es exiſtiert ein in ſich ſelbſt unendlich vollkommenes Weſen, welches ſeine Vollkommenheiten nach außen, durch und in den Geſchöpfen mitteilen will. 2) Dieſes iſt daher das natürliche, und, wenn es will, das übernatürliche Ziel des Menſchen; und der Menſch muß mit allen zu ſeiner Dispoſition ſtehenden Kräften nach demſelben ſtreben. 3) Da Gott will, daß der Menſch ſein natürliches und zugleich übernatürliches Endziel erreiche, ſo muß er ihm auf eine beſondere und übernatürliche Weiſe die übernatürlichen Mittel dazu gewähren.

Digitized by Google

In zwei Anhängen werden die Lehren des h. Thomas über die unbefleckte Empfängnis und über den Spiritismus und Hypnotismus etwas ausführlicher besprochen. Daß der H. Verf. wie andere den h. Thomas in der ersten Sache „mild" erklären werde, ist von vornherein zu erwarten. Doch ist er zurückhaltender als andere, wenn er nur eine implicite günstige Stellung des h. Thomas annimmt. Thomas habe sich mit dem entscheidenden Punkte der jetzt definierten Lehre gar nicht beschäftigt, sage jedenfalls, man wisse nicht, zu welcher Zeit die seligste Jungfrau geheiligt worden sei, und lege, wenn man die Unterscheidung zwischen conceptio foetus und conceptio personae berücksichtige, nur ein debitum Maria bei. Dieses sei aber für die auch auf Maria zu beziehende Erlösung notwendig. Wie bündig dieser Schluß ist, läßt sich daraus abnehmen, daß »sanctificari post animationem« von der Posteriorität der Natur oder des Verstandes; »incurrere culpam, maculam«, »contrahere contagium« und ähnliche Ausdrücke von einer Sünde »in potentia«, von der virtuellen Sünde, dem Debitum erklärt werden (S. 232. 287. 299). Sonst werden wir belehrt, daß die Theologie des h. Thomas für die Dogmen maßgebend gewesen sei, hier erfahren wir, daß alle diese Ausdrücke bei Thomas eine andere Bedeutung haben als heutzutage! Wir können nur wiederholen, was der Verf. gegen die Vertreter der moralischen Wirksamkeit der Sakramente sagt: „Wozu das Licht für freiwillig Blinde?" (S. 247). Dagegen hat mir der zweite Anhang sehr gut gefallen. Wir möchten denselben besonders denen empfehlen, welche vor lauter göttlicher und diabolischer Mystik ganz vergessen, daß es auch eine menschliche Mystik giebt, deren Grenzen im religiösen und profanen Gebiet schwer festzustellen sind. Deshalb muß man sich hüten, der Religion ohne Grund Schwierigkeiten zu bereiten.

Wir können trotz mancher abweichender Ansichten das schöne Werk allen empfehlen, welche die Scholastik ernst in Angriff nehmen wollen. Dies ist aber auch jenen zu raten, welche nach einer anderen Methode bereits in die Theologie eingeführt sind. Schanz.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Am 18. Nov. 1893 ist die längst erwartete **Encyklika** des h. Vaters »Providentissimus Deus« über das **Bibelstudium** erschienen. Dieselbe schließt sich an die Dekrete des Tridentinum und Vaticanum an und ist im wesentlichen eine Sanktion dessen, was in den meisten katholischen Schulen gelehrt wird. Da ich hierüber in dem Artikel Exegese (Kirchen-Lex. 2. A. IV, 1080 ff.) und im zweiten Bande meiner „Apologie des Christentums" berichtet habe, so kann ich mich auf eine kurze Inhaltsangabe und auf wenige Bemerkungen beschränken. Dies um so mehr, als die praktischen Anordnungen über das Bibelstudium und die Erlernung der orientalischen Sprachen in den Unterrichtsanstalten der Diözese Rottenburg längst in Übung sind. Der erste Teil enthält eine Aufforderung zum fleißigen Studium der h. Schrift und deren Anwendung für die Pastoralthätigkeit. Besonders gilt dies für die Prediger, welche oft, wenn sie von der Religion und den göttlichen Geboten handeln, fast nichts als Worte der Wissenschaft und menschlichen Klugheit vorbringen und sich mehr auf ihre eigenen Beweise als auf die göttlichen Gründe stützen. Sodann wird in einer kurzen Skizze die Geschichte der Exegese dargestellt, um zu zeigen, daß die Kirche stets das Bibelstudium zu fördern bestrebt war. Der wichtigere zweite Teil behandelt die besten Methoden für die Organisation dieses Studiums, um die katholischen Gelehrten zur Verteidigung des Glaubens gegen den Rationalismus und die „freie Wissenschaft", welche mit dem Uebernatürlichen den ganzen Bestand der h. Schrift in Frage stellt, mit der geeigneten Waffenrüstung zu versehen. Zunächst soll durch die biblische Einleitung im Unterricht hiezu der Grund gelegt werden. Daran soll sich eine genaue Exegese wenigstens einzelner Schriften anschließen. Nach dem Tridentinum und der Gewohnheit der Kirche ist dabei die Vulgata zu Grunde zu legen, doch ist auf die anderen Übersetzungen und besonders auf den Urtext Rücksicht zu nehmen, was schon der h. Augustinus empfohlen hat. Nach Feststellung der Lesart ist der Sinn zu erheben. Hiebei sind die allgemeinen Regeln

Digitized by Google

der Interpretation um so strenger zu beobachten, als die Gegner gerade hierauf nachdrücklich bestehen. Damit ist der Weg zur theologischen Erklärung geebnet. Da aber die h. Schrift Geheimnisse enthält, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen, so kann nur der h. Geist in der Kirche den wahren Sinn eröffnen, welches nach dem Vaticanum in Sachen des Glaubens und der Sitten dem kirchlichen Sinne und der einmütigen Übereinstimmung der Väter zu folgen ist. Wo keine authentische Erklärung der Kirche vorliegt, ist die Analogie des Glaubens zu Rate zu ziehen, wo keine Übereinstimmung der Väter vorhanden ist, ist auch die private Erklärung der Väter nicht gering zu achten. Vor allem ist der Wortsinn festzuhalten. Die allegorische Erklärung darf nicht geringgeschätzt, aber nicht zum dogmatischen Beweise verwendet werden. Das Ergebnis der Exegese soll aber für die ganze Theologie verwendet werden, denn der h. Schrift gebührt unter den Quellen des Glaubens eine so ausgezeichnete Stelle, daß ohne das beständige Studium derselben die Theologie nicht richtig und würdig betrieben werden kann. Denn wenn es auch recht ist, auf Akademien und Schulen die Jünglinge vorzüglich in die Kenntnis und systematische Begründung der Glaubenssätze nach den Normen der bewährten und höheren Philosophie einzuführen, so darf der ernste und gelehrte Theolog doch die biblische Beweisführung nicht vernachläßigen. Heutzutage ist dies aber besonders notwendig, um die Schüler vor den Fallstricken des Rationalismus zu bewahren. — Eine ebenso wichtige Aufgabe ist die Verteidigung der Echtheit der h. Schrift. Denn ist auch nach dem Vaticanum die Kirche selbst ein mächtiges Motiv zum Glauben, so beruht doch die Autorität der Kirche wieder auf der h. Schrift, deren wenigstens menschliche Glaubwürdigkeit vor allem darzuthun ist. Hiezu ist namentlich das Studium der alten orientalischen Sprachen und der Kritik notwendig. Gegenüber der unsicheren „höheren Kritik" aus inneren Gründen, ist die historische Kritik zu bevorzugen. Die Vorliebe für die naturwissenschaftlichen Studien und die Feindseligkeit der Naturwissenschaften gegen das Christentum machen es notwendig, daß der Exeget auch hierin wohl bewandert sei, um nach den von Augustinus und Thomas vorgezeichneten Regeln die Schwierigkeiten zu lösen. Um streng zu verfahren, braucht man nicht jede Meinung der Väter, welche sich von den Anschauungen ihrer Zeit leiten ließen, zu verteidigen, sondern es ist genau zu unterscheiden, was sie als zum Glauben

Digitized by Google

gehörig einstimmig überliefern und was sie als menschliche Meinung vortragen. Von den höheren Resultaten der Naturforscher kann gezeigt werden, daß sie mit der richtig erklärten h. Schrift nicht im Widerspruch stehen, doch ist nicht zu vergessen, daß mitunter die Sätze derselben später wieder in Zweifel gezogen worden sind. Ähnliches gilt für die Geschichte. Jedenfalls darf man sich nicht dadurch aus der Schwierigkeit ziehen, daß man die Inspiration auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränkt, indem man auf den Zweck der Offenbarung verweist. Denn nach dem Florentinum, Tridentinum und Vaticanum sind alle Bücher ihrem ganzen Umfange nach vom h. Geiste diktiert. Daher ist eine unbedingte Irrtumslosigkeit anzunehmen. Denn vieles ist lang und viel gegen die Schrift vorgebracht worden, das jetzt, als nichtig, ganz vergessen ist. Ebenso ist nicht weniges aus gewissen Stellen der h. Schrift, welche nicht eigentlich zu der Regel des Glaubens und der Sitten gehören, einst so in der Erklärung vorgetragen worden, daß eine spätere Untersuchung erst das Richtige herausfand. Die Erfindungen der Meinungen zerstört der Tag, aber die Wahrheit bleibt in Ewigkeit. Zum Schlusse kommt eine Aufforderung besonders talentvolle Jünglinge zum Studium der Exegese zu veranlassen und durch private Mittel dieselben zu unterstützen, weil die Katholiken weniger auf Staatsunterstützung zu rechnen haben als ihre Gegner.

Man hat gesagt, die Encyklika richte ihre Spitze besonders gegen eine französische Schule, welche nach dem Vorgang von Newman, Clifford, Lenormant u. a. zwischen den Sachen des Glaubens und der Sitten in den gewöhnlichen Erzählungen unterscheide und nur erstere für irrtumslos halte. Daß gerade in Frankreich die Kontroverse hierüber die Katholiken heftig bewegt, ist richtig. So liest man in derselben Nummer der »Université catholique« (Nr. 12. 15. Dez. 1893), in welcher die Encyklika mitgeteilt wird, eine Übersicht über die „biblische Frage", welche im Januarheft von Mjg. d'Hulst auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Da wird von Abbé Moniquet (Le Rationalisme dans la foi. Paris 1893) berichtet, er sehe bei einigen Schriftstellern, „welche zu nennen unnötig ist", ein Bestreben, den Rationalismus in den Glauben einzuführen. Er protestiert gegen die neue Methode der Apologetik, welche „wissenschaftlich" (scientifique) genannnt wird und unter dem Vorwand, daß die Vernunft- und Naturwissenschaften den Glauben nichts angehen, sich unabhängig machen wolle. Der

Digitized by Google

Kanonikus Magnier (La Question biblique et l'exégèse large, Saint Amand 1893) will die Lehren der Schule mit weiter Inspiration auf den Einfluß des rationalistischen Anglikanismus zurückführen und ermahnt, die kirchliche Interpretation zur Richtschnur zu nehmen. Abbé Dessailly (L' Antiquité de la race humaine d'après les sciences contemporaines. Réponse à Mgr. d'Hulst. Paris 1893) findet, daß es zwischen Wissenschaft und Offenbarung keinen Widerspruch gebe. Nehme man das J. 3540 für die Sintflut an, so lasse sich die ganze Kulturgeschichte erklären. Msg. Grandclaude (La Question biblique d'après une nouvelle école d'apologistes chrétiens. Paris 1893) weist auf die Unsicherheit der naturwissenschaftlichen und historischen Forschungen hin und erklärt die Inspiration in der Weise, daß er das Formelle in den Sachen und Lehren, welche den Gegenstand der Schrift bilden, auf Gott, das Materielle in der Art der Darstellung auf den h. Schriftsteller zurückführt. Die angeblichen Widersprüche sind absolut hinfällig und beruhen auf Mißverständnissen. Abbé Loisz, der schon 1887 ein Buch über die Entwicklung der Arten herausgegeben hat, bespricht dieselbe Frage (La question biblique et l' inspiration des Ecritures. Enseignement biblique Nr. 12. 1893) im entgegengesetzten Sinne. Die Theorie absoluter Irrtumslosigkeit befriedigt den Geist nicht. Denn ein absolut wahres Buch für alle Zeiten und alle Ordnungen der Wahrheit wäre ein viereckiges Dreieck. Es wäre für niemanden verständlich. Die absolute Irrtumslosigkeit ist durch die Kritik widerlegt. Aber alle Mängel stammen aus den Anschauungen der Zeit, in welcher die Bücher geschrieben wurden, so daß sie einen Beweis der Wahrheit für jene Zeit bilden. Die Verf. haben darnach geschrieben, ohne zu beabsichtigen, das als wahr darzustellen, was wir als irrtümlich erkennen. Die Schrift bleibt wahr, wenn sie recht ausgelegt. Zu ängstlich darf man hiebei nicht sein. Denn eine zu enge Erklärung des Dogma der Inspiration könnte ein ernstliches Hindernis für den Fortschritt der katholischen Wissenschaft bilden. Aber die Theorie der absoluten Irrtumslosigkeit erscheint weder als Dogma noch als notwendiges Annexum desselben.

Die Frage ist in Frankreich also in der That eine brennende. Ähnliche Erscheinungen gibt es auch in England und Deutschland, wenn man hier auch weit ängstlicher ist. Sachlich hat die Encyklika an der bisherigen Auffassung nichts geändert, denn die Irrtumslosigkeit an sich wurde stets festgehalten. Formell wird wohl eine größere Vorsicht angewandt werden. Denn daß der religiöse Zweck und die formelle Einkleidung, die objektive Wahrheit und die Akkommodation an die Anschauungen der Zeit unterschieden werden müssen, ist eine unabweisbare Forderung der Exegese, welche die kirchliche Wahrheit gegen die moderne Wissenschaft verteidigen soll.

Schanz.

Digitized by Google

I.

Abhandlungen.

1.

Γόνυ κλίνων im Kanon V von Neocäsarea.

Von Repetent Dr. **Zisterer.**

Selten hat wohl ein so kurz gefaßtes, aber inhaltlich äußerst bedeutsames Schriftstück eine so große Verwirrung in der Fachwissenschaft der Kirchengeschichte des christlichen Altertums angerichtet, wie Kanon V der Synode von Neocäsarea. Zwei der wichtigsten Einrichtungen der alten Kirche: der Katechumenat und die Bußstationen würden von der verheerenden Wirkung, welche aus einer gänzlich falschen Auslegung desselben hervorging, nicht wenig empfindlich betroffen. Einmal mußte derselbe den einzigen Stützpunkt für die Einteilung der Katechumenen in besondere Klassen bilden, und diese wurden sodann vielfach wieder mit den Bußklassen verwechselt. So kam es, daß zwei im Grunde genommen durchaus verschiedene Einrichtungen in unnatürlicher

Digitized by Google

Weise mit einander verquickt wurden. Anlaß zu der Jahrhunderte hindurch in der Litteratur fortwuchernden Entstellung gab ein einziges im genannten Kanon sich findendes, aber sicherlich mißverstandenes Wort, *γόνυ κλίνων*.

Nach dem Verschwinden der Katechumenen nämlich als eines eigentlichen Standes in der Kirche und nach dem Aufhören der öffentlichen Kirchenbuße in der griechischen Kirche, mit welcher die Bußstationen zugleich ihr Ende nahmen, entschwand in der späteren Zeit auch die genauere Kenntnis jener Eigentümlichkeiten der alten Kirche, welche den anders gearteten Verhältnissen hatten weichen müssen. Wohl fehlte es nicht an Männern, namentlich in der griechischen Kirche, welche die Kunde davon ihren Zeitgenossen zugänglich zu machen suchten. Allein dieselben besaßen nicht mehr die genügenden Kenntnisse, um dieser Aufgabe im volleren Maße gerecht zu werden. Da ihnen selbst ein tieferes und gründlicheres Wissen über jene so bedeutenden Erscheinungen des christlichen Altertums abging, waren sie, ganz im Geiste ihrer Zeit, nur allzusehr bereit, von ihrem schöpferischen Talente Gebrauch machend geschichtliche Verhältnisse zu erfinden statt auf Grund genauer Forschung aufzufinden. An Stelle der mühesameren Rekonstruktion trat vielfach eine freiere Konstruktion.

Ein solches Schicksal traf insbesondere unsern Kanon. Wurden die alten Übersetzer bis Pseudoisidor einschließlich dem Inhalte desselben noch so ziemlich gerecht, so brachten die sonst so angesehenen griechischen Kanonisten des zwölften Jahrhunderts, Johannes Zonaras, Theodor Balsamon und Alexius Aristenus durch ihre ganz willkürlichen Erklärungen die sinnstörendste Unordnung in

Digitized by Google

denſelben hinein. Weichen ſie auch in der Einzeldarſtellung etwas von einander ab, wobei die des Balſamon am meiſten den Eindruck des Erkünſtelten macht [1]), ſo ſtimmen ſie doch im weſentlichen vollſtändig mit einander überein. Hienach hätte can. V von Neocäſarea zwei verſchiedene Katechumenatsklaſſen im Auge, eine Klaſſe der Unvollkommenen und eine Klaſſe der Vollkommenen. Letztere würde mit dem Ausdrucke *γόνυ κλίνοντες* bezeichnet, weil ſie beim Gebete, welches über die Katechumenen geſprochen wurde, knieten, während die erſtere mit den *ἀκροώμενοι* zuſammenfiele, weil dieſe Klaſſe bloß die Verleſung des Evangeliums und zwar ſtehend anhören durfte. Damit war die Verwechslung der angeblichen unteren Katechumenatsklaſſe mit einer der unteren Büßerklaſſen eingeleitet und nun ſchoſſen daraus noch widerſinnigere Erklärungen wie giftige Pilze hervor. Es wäre eine fruchtloſe Arbeit, wollte man die verſchiedenen Darſtellungen mit ihren noch beſonderen Beigaben im einzelnen ſchildern. Einige der bedeutſamſten mögen hier kurze Erwähnung finden.

In ſeinen »Origines sive Antiquitates ecclesiasticae« führt der anglikaniſche Archäologe Bingham ſich hauptſächlich auf unſern Kanon ſtützend nicht weniger als vier Katechumenatsklaſſen auf und zwar wie folgt 1) *ἐξωθούμενοι* 2) *ἀκροώμενοι* 3) *γόνυ κλίνοντες* 4) *φωτιζόμενοι* (Lateiniſche Überſ. von Griſchovius 1724, IV, 14 sq.). Dieſe Einteilung wuchert mit der einzigen Ausnahme der erſten Klaſſe, welche als zu unnatürlich aus-

1) Er nimmt auch den Fall an, daß ein den Unvollkommeneren Angehöriger ſündige und erſchließt auch für dieſen aus dem Kanon V die entſprechenden Strafbeſtimmungen.

Digitized by Google

gemerzt wurde, bis in unſer Jahrhundert, ja bis in die neueſte Zeit hinein fort. So reden noch von einer Dreiteilung der Katechumenen in ἀκροώμενοι, γόνυ κλίνοντες, und φωτιζόμενοι katholiſcherſeits Hefele, Kraus, Alzog, Hergenröther, Rochat (Le catéchuménat au IVe siècle 1875), proteſtantiſcherſeits Auguſti, Caſpari, Gieſeler, Neander, Höfling, Th. Harnack, Achelis, denen füglich auch Zezſchwitz beigezählt werden darf, da er in ſeinem Syſtem der chriſtlich-kirchlichen Katechetik I, 127 ff. ausdrücklich von einer dritten Katechumenenſtufe, den φωτιζόμενοι, ſpricht. Dabei erſcheint bemerkenswert, daß letzterer nicht bloß einen doppelten Sprachgebrauch des Katechumenennamens, einen allgemeinen und einen beſondern eben für die unterſte Klaſſe, welche auch ἀκροώμενοι hießen, annimmt, ſondern auch für die Angehörigen der zweiten Stufe ſogar drei Bezeichnungen als gleich bedeutend faßt: εὐχόμενοι, γόνυ κλίνοντες, ὑποπίπτοντες. Eine eigentümliche Mittelſtellung nahm hierin Kurtz ein, indem er einer Zweiteilung des Katechumenats das Wort redete und die γόνυ κλίνοντες mit den φωτιζόμενοι identifizierte (Kirchengeſchichte 1893 S. 159) [1]), während Brück für ungewiß hält, ob im dritten Jahrhundert eine Einteilung in drei Klaſſen (audientes, genuflectentes [γόνυ κλίνοντες] und competentes) erfolgte (Kirchengeſchichte 1890 S. 104 Anmkg 3). Allerdings

1) Die weitere Erklärung dieſes Gelehrten, daß die Bezeichnung daher komme, daß denſelben nun auch Teilnahme am meiſt knieend verrichteten Gebetskultus der Gemeinde (wenigſtens ſoweit ſie ſelbſt Objekt desſelben waren) offen ſtand, beruht auf einer grundfalſchen Vorausſetzung, die mit der geſchichtlichen Wirklichkeit in völligem Widerſpruch ſteht.

Digitized by Google

dürfte es unter ſolch verworrenen Verhältniſſen faſt gleichgültig erſcheinen eine Zwei- oder Dreiteilung des Katechumenates anzunehmen, wenn nur nicht durch eine ſchwankende Haltung auch hier das Übel vermehrt würde.

Eine Zweiteilung nämlich wie ſie von hervorragenderen älteren und neueren Gelehrten, Caſaubonus, Morinus, Suicer, Corderius, Gilbert, Meyer, Weiß, Probſt befürwortet wird, hat deshalb ſchon keinen beſonderen Wert, weil ſie von einigen im Sinne der griechiſchen Exegeten ganz identiſch gefaßt wurde, von andern aber, wie Meyer, Probſt, die Katechumenen ſchlechthinig als *γόνυ κλίνοντες* bezeichnet wurden. Sie beriefen ſich dabei auf eine nicht unbedeutende Stelle in der kirchlichen Liturgie, wo der Diakon bei Entlaſſung der Katechumenen, bezw. bei dem vor derſelben ſtattfindenden Gebete ausruft: *Οἱ κατηχούμενοι τὰς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλίνατε* (Cracau, Liturgie des hl. Johannes Chryſoſtomus 1890 S. 66). Auch die aus den Schriften des hl. Chryſoſtomus rekonſtruierte Liturgie enthält die Aufforderung an die Katechumenen: *Κλίνατε τὰς κεφαλάς* (ed. Hammond The Ancient Liturgy of Antioch.... 1879 p. 12). Desgleichen geſchieht dieſer zeremoniellen Handlung in dem Segensgebete ſelbſt in ganz unzweideutiger Weiſe Erwähnung. Es heißt dort: *ἐπίβλεψον ἐπὶ τοὺς δούλους σου τοὺς ὑποκεκλικότας σοι τὸν ἑαυτῶν αὐχένα* (Cracau a. a. O. S. 66 f.). Somit iſt die erwähnte Handlung der *γονυκλισία*, welche den Namen für die Katechumenen als *γόνυ κλίνοντες* hätte abgeben ſollen, völlig aus der Luft gegriffen und wir haben es hier mit einer ganz verſchiedenen liturgiſchen Handlung, mit der *κεφαλοκλισία*, der inclinatio capitis, zu thun.

Digitized by Google

Dies erhellt mit aller Bestimmtheit aus der ältesten uns noch erhaltenen Liturgie, der „klementinischen", im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen. Daselbst ergeht an die Katechumenen, Energumenen, Taufkandidaten und Büßer die Aufforderung, das Haupt zu neigen. Wohl findet sich an einigen Stellen das κλίνατε absolut. Allein dasselbe erhält dann sofort wieder seine nähere Bestimmung durch κλινόντων αὐτῶν τὰς κεφαλὰς VIII, 6 und ἔπιδε τοὺς κεκλικότας σοι αὐχένα ψυχῆς καὶ σώματος VIII, 9. Bei der letzten Klasse der zu Entlassenden, bei den Büßern, ist ausdrücklich von der in stehender Haltung verrichteten κλισία die Rede. Ἀναστάντες τῷ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε heißt es an der betreffenden Stelle VIII, 8. Nach der Entlassung aller, welche nicht dem mystischen Gottesdienst anwohnen durften, erging sofort die Aufforderung an alle anwesenden Gläubigen, das Knie zu beugen: Ὅσοι πιστοί, κλίνωμεν γόνυ VIII, 9. Hierauf begannen die großen Fürbittgebete für die allgemeinen Anliegen der Kirche. In der sogenannten Liturgie des hl. Basilius, welche sich, auch unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, als die weitaus jüngste darstellt, findet keine Entlassung mehr statt weder von Büßern, noch von Katechumenen, während die des hl. Chrysostomus eine solche der letzteren noch kannte. In ersterer fällt zudem die κεφαλοκλισία erst an den Schluß der hl. Handlung ähnlich wie in den noch heute bestehenden Fastenliturgieen (ed. Benedict. II, 968 sqq.). Dabei wird die symbolische Bedeutung der Zeremonie kurz bezeichnet als Unterwerfung der Nacken der Herzen, um sich des göttlichen Erbarmens teilhaftig zu machen. Trifft so auch

Digitized by Google

dieſelbe hinſichtlich der geiſtigen Auffaſſung in etwas mit der *γονυκλισία* zuſammen, ſo entfernt ſie ſich doch wieder um ein nicht Unerhebliches ſowohl hinſichtlich der körperlichen Handlung als auch der höheren geiſtigen Erklärung. Hierüber wird das Folgende nähern Aufſchluß bringen.

Das dürfte ſich übrigens aus dem bisherigen mit Sicherheit ergeben, daß der Gedanke „eines kniebeugenden Katechumenen" als Bezeichnung jenes kirchlichen Standes in das Reich der geſchichtlichen Unmöglichkeit gehört und bei künftigen Forſchungen, ſollen dieſelben irgendwie von einem namhafteren Erfolge begleitet ſein, füglich beiſeite gelaſſen werden muß. Es giebt nun einmal keine andere Ausdrucksweiſe für den Stand der Katechumenen als dieſes Wort allein. Alle bisherigen Verſuche die Katechumenen ſelbſt wieder in Klaſſen einzuteilen, dürften nach den gründlichen Unterſuchungen Funks in dieſer Zeitſchrift 1883 S. 41—77, 1886 S. 355—390 als hinfällig angeſehen werden. Wenn ſich neuerdings H. J. Holtzmann noch darüber wundert, daß derſelbe den ganzen Katechumenenſtand in der Gruppe der audientes mit andern aufgehen laſſe, ſo dürfte ihn, abgeſehen vor dem ſehr ungenauen Referate, ſchon die unzweifelhafte Darſtellung in den Apoſtoliſchen Konſtitutionen VIII, 6 u. 7 von dem Richtigen überzeugen, wonach die *κατηχούμενοι* und *φωτιζόμενοι* als zwei verſchiedene, durch die *ἐνεργούμενοι* getrennte, kirchliche Stände auftreten (Theologiſche Abhandlungen Karl v. Weizſäcker gewidmet. Freiburg i. B. 1892 S. 86 Anm. 1).

Iſt ſonach für die Katechumenatseinteilung unſerm Kanon nichts zu entnehmen, ſo erhebt ſich die weitere

Digitized by Google

Frage, was dagegen für die Büßerklassen daraus sich ergebe. Nach der bisherigen Darstellung kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Ansicht die einzig haltbare ist, welche ihn das Bußwesen der Katechumenen regeln läßt. Auch diese hat Funk mit sehr überzeugenden Gründen in den genannten Abhandlungen der Theologischen Quartalschrift vertreten. Nur verwickelte er sich in eine Schwierigkeit, die er wohl selbst fühlte, die ihm aber bei der Unmöglichkeit einer bessern Erklärung als die geringere erschien (Th. Quartalschrift 1883 S. 53). Er glaubte nämlich dem ganzen Kanon eine einheitliche Auffassung zusprechen zu können, wenn man das *γόνυ κλίνων* zwar nicht als Katechumenatsklasse, wie es so viele thaten, wohl aber als Bußklasse annehme. Welche Bußklasse aber gemeint sei, wäre unschwer zu finden. Es käme keine andere als die der *ὑποπίπτοντες* in Betracht. Demgemäß wäre das *γόνυ κλίνων* mit *ὑποπίπτων* identisch, so daß für den in Rede stehenden Katechumenen die Versetzung in eine doppelte Strafklasse in Aussicht genommen wäre.

Allein diese Annahme bietet selbst wieder nicht unerhebliche sprachliche und sachliche Schwierigkeiten. In ersterer Hinsicht würde das Fehlen der ersten Strafbestimmung in ganz unzweideutiger Form, also im Verbum finitum, wonach man statt des Partizipiums entsprechend dem *ἀκροάσθω* auch *γόνυ κλινέτω* erwarten sollte, selbst in der Gesetzessprache und gerade in dieser nicht wenig auffallen. Was aber den sachlichen Punkt betrifft, so geht es schwerlich an, einen Katechumenen in die Büßerklasse der *ὑποπίπτοντες* versetzt zu denken. Man wird sich bei diesem Sachverhalt sofort fragen

Digitized by Google

müssen, welche Stellung kam der Bußklasse der *ὑποπίπτοντες* beim öffentlichen Gemeindegottesdienst zu? Vielfach verbreitet war die Ansicht, daß die *ὑποπίπτοντες* gleichfalls am Schlusse des lehrhaften Gottesdienstes entlassen und daher benannt worden seien, weil sie noch einen besonderen Segen des Bischofs auf den Knieen liegend empfangen hätten. Hiefür könnte auch c. 19 der Synode von Laodicäa angerufen werden, der von der Entlassung zuerst der Katechumenen und dann der Büßer spricht nach den Predigten der Bischöfe. Letztere treten auch unter die Hand des Bischofs d. h. empfangen dessen Handauflegung. Unter den *οἱ ἐν μετανοίᾳ* können aber bloß diejenigen verstanden werden, welche allein dem lehrhaften Gottesdienste beiwohnen durften, also die Hörenden. Von der Thatsache aber, daß zwei verschiedene Büßerklassen nach Schluß der Predigt wären entlassen worden, findet sich auch nicht die leiseste Andeutung ausgesprochen.

Mit dieser Erklärung ist es sonach nicht besser bestellt als mit der über die „knieenden Katechumenen". Sie beruht wie die erste auf willkürlicher Erfindung und doppelter Verwechslung. Die ältesten Liturgieen, welche hierin in erster Linie in Betracht kommen, kennen eine doppelte Büßerentlassung so wenig als eine doppelte Katechumenenentlassung. Die kanonischen Briefe des hl. Basilius und Gregors von Nyssa lassen aber mit Bestimmtheit die *ὑποπίπτοντες* auch am übrigen Gottesdienste, wenn auch knieend oder liegend im Gegensatze zu den *συστάντες*, welche demselben mit den Gläubigen stehend beiwohnten, teilnehmen. Entscheidend für diese Frage dürfte besonders der dritte kanonische Brief des

Digitized by Google

hl. Basilius des Großen sein. C. 75 setzt die Strafe für diejenigen fest, welche sich mit der eigenen Schwester fleischlich vergangen hätten. Wenn denselben die Schwere ihrer Sünde zum Bewußtsein gekommen, sollten sie drei Jahre vor der Thüre des Gotteshauses stehen und die Eintretenden um ihr Gebet anflehen. Nach Verfluß dieser drei Jahre sollten sie zum Hören allein zugelassen werden und so die Schriften und die Predigt hören, hernach aber ausgewiesen und nicht der Teilnahme am Gebete gewürdigt werden. Dann aber, wenn sie unter Thränen um dieselbe nachgesucht und vor dem Herrn mit zerknirschtem Herzen und mit großer Verdemütigung niedergefallen seien, soll ihnen die ὑπόπτωσις während drei weiterer Jahre gewährt werden. Wenn sie dann auf solche Weise würdige Früchte der Buße gebracht hätten, sollten sie im zehnten Jahre zu dem Gebete der Gläubigen, ohne Opfer jedoch, aufgenommen und nachdem sie so zwei Jahre lang mitstehend zum Gebete mit den Gläubigen teilgenommen hätten, zur Kommunion zugelassen werden. Wie hieraus erhellt, wird die Versetzung unter die ὑπόπτωσις schon als ein gewisser Gnadenakt angesehen und schließt ein die Teilnahme am Gebet gegenüber den bloß Hörenden einerseits und den Teilnehmern am Gebete mit den Gläubigen andererseits. C. 81 bestätigt diese Auffassung aufs unwiderleglichste, indem er von solchen spricht, welche drei Jahre außerhalb der Kirche zuzubringen haben, zwei Jahre hören, drei Jahre liegend beten und weitere drei Jahre mit den Gläubigen zum Gebete stehen und sodann an der hl. Kommunion teilnehmen dürfen. Desgleichen unterscheidet der folgende Kanon 82

Digitized by Google

ſolche, welche fünf Jahre lang in der *ὑπόπτωσις* beten und ſolche, welche zwei weitere Jahre zur vollen Teilnahme am Gebet ohne Opfer zugelaſſen werden. Das Liegen beim Gebet wurde demnach als eine beſondere Beſchränkung und eigene Bußübung angeſehen (ed. Benedict. III, 476—478). Mit gleicher Beſtimmtheit läßt Gregor von Nyſſa in ſeinem kanoniſchen Briefe c. 4 die, welche bei ihrer Bekehrung liegen, am Gebete und dann ſofort an den Heiligungsmitteln teilnehmen. Er kennt alſo die letzte Stufe, die der *σύστασις*, gar nicht, während er die beiden andern ausdrücklich erwähnt (Migne P. G. 45, 229).

Nach dieſem bleibt alſo für den Katechumenen nur Eine Bußſtation offen, die der Hörenden. Dieſelbe entſprach auch einzig und allein ſeinem Stande, wie auch die ökumeniſche Synode von Nicäa den gefallenen Katechumenen drei Jahre unter die Hörenden verſetzt und dann wieder mit den Katechumenen beten läßt (c. 14). Von einer Identität des *γόνυ κλίνων* mit *ὑποπίπτων* als Büßerklaſſe kann demnach keine Rede ſein.

Suicer hält zwar die volle Identität der *ὑπόπτωσις* mit der *γονυκλισία* aufrecht (Thesaurus ecclesiasticus ex patribus Graecis II, 1392 sq.). Allein die von ihm angeführten Belegſtellen beweiſen eher das Gegenteil. Am meiſten ſcheint noch für deſſen Auffaſſung die Darſtellung des Dionyſius Areopagita zu ſprechen. Indes iſt gerade dieſer Schriftſteller mit ſeiner vielfach dunkeln und außergewöhnlichen Sprache am wenigſten geeignet, über eine Streitfrage, welche dem Gebiete der exakten Forſchung angehört, den Hauptausſchlag zu geben.

Digitized by Google

Daß er es liebt, in ſeiner Ausdrucksweiſe nicht die gewöhnlichen Wege zu gehen, zeigt er an dieſem Punkte aufs augenſcheinlichſte. Er bedient ſich nämlich nicht der ſonſt allgemein üblichen Bezeichnung *γόνυ κλίνειν*, ſondern des vereinzelteren *τῷ πόδε κλίνειν* (De eccl. hierarch. V, 2. 3 Migne P. G. III, 510). Sodann iſt wohl zu beachten, daß der Ausdruck *ὑπόπτωσις* ſich bei der Weihehandlung des Biſchofs, Prieſters und Leviten findet, und nicht zur Bezeichnung einer Bußübung gebraucht iſt, wenn auch durch die Handlung die Unterwerfung unter Gott als den erſten Urheber der Weihegewalt angezeigt werden ſoll (l. c. V, 3. 2). Desgleichen dürfte das ganze öffentliche Bußweſen ſamt der Stationenordnung zu der Zeit, da Pſeudodionyſius ſchrieb, bereits untergegangen ſein. Ebenſowenig geht es an, zur Erhärtung der Identität beider Ausdrücke ſich auf den letzten Kanon des kanoniſchen Briefes des Gregorius von Neocäſarea zu berufen, da derſelbe zweifelsohne unecht iſt. Die kanoniſchen Briefe des hl. Baſilius aber geben gleichfalls, wie zum Teil bereits gezeigt worden, nicht den geringſten Anhaltspunkt für die Annahme der unter Kniebeugung erfolgten Entlaſſung der *ὑποπίπτοντες* am Schluſſe des belehrenden Gottesdienſtes. Nachdem c. 75 bereits eine gründliche Beſprechung gefunden, erübrigt nur noch, auf den von Suicer weiter beigezogenen c. 56 näher einzugehen. Hier iſt die Rede von einem Büßer, der fünf Jahre mit den Hörenden hinauszugehen habe und ſieben Jahre mit denen, welche ſich in der *ὑπόπτωσις* befänden, indem er am Gebete teilnehme. Könnte der Unterſchied zwiſchen den beiden Klaſſen ſchärfer ausgedrückt werden? Oder ſoll der beide-

Digitized by Google

mal gleichlautende Ausdruck *ἐξελεύσεται* auch eine gleichzeitige Entlassung anzeigen? Gegen diese rein äußerliche Beziehung spricht aber aufs entschiedenste das Folgende: „Vier Jahre lang soll er nur mitstehen dürfen mit den Gläubigen, am Opfer aber soll er nicht teilnehmen" (ed. Benedict. III, 472). Haben wir nicht auch hier wieder den Gegensatz: beten mit den Liegenden, beten mit den Stehenden? Dieser steht aber mit dem bloßen Hören wiederum im Gegensatze. Damit bilden Hören und Gebet eben die zwei unter sich verschiedenen Bestandteile des Gottesdienstes. Darum besteht zwischen den beiden betenden Klassen einerseits und der hörenden andererseits, auch schon hinsichtlich deren äußerer Gliederung, eine unübersteigbare Kluft. C. 19 von Laodicäa kann gleichfalls nicht, wie ebenfalls schon nachgewiesen wurde (S. 361), für diese Ansicht beigezogen werden. Noch viel weniger läßt sich c. 11 von Nicäa dafür verwerten, da der Wortlaut desselben selbst dem Hauptvertreter lediglich keinen Beweisstoff bot und er so gezwungen war, einzig und allein zur willkürlichen Erklärung, die Balsamon gab, seine Zuflucht zu nehmen. Daß eine unbefangene Forschung auch vor diesem Stück „Byzantinismus" sich nicht zu beugen braucht, glaube ich im vorhergehenden genugsam dargethan zu haben.

Wahrscheinlich bezeichnen die beiden Ausdrücke nicht einmal dieselbe körperliche Handlung, da die *ὑπόπτωσις*, wie auch die lateinische Übersetzung nahe legt, wohl in der humi stratio, substratio bestand im buchstäblichen Gegensatze zur *σύστασις*. Doch soll diese Ansicht vorläufig nur als Vermutung ausgesprochen sein. Jedenfalls wurde, so lange die Bußstationen bestanden, zwi-

Digitized by Google

ſchen beiden Ausdrücken genau unterſchieden. *Ὑποπίπτειν* und *ὑπόπτωσις* ſind in jener Zeit ganz ſpezifiſch abgegrenzte Bezeichnungen, während *γόνυ κλίνων*, *γονυκλισία* einen allgemeineren Inhalt haben und deshalb von den verſchiedenſten kirchlichen Ständen und Perſonen geübt werden konnten. Je nach dem Zuſammenhange kann letzteren Ausdrücken auch noch eine beſchränktere Bedeutung zukommen, die jedoch mit der allgemeinen Idee völlig übereinſtimmt und auf ſie in der Weiſe zurückzuführen iſt wie der Teil auf das Ganze.

Wenn daher Holtzmann die *γόνυ κλίνοντες* als Doppelgänger der *ὑποπίπτοντες* aus der Reihe der Katechumenen ſtreichen will, ſo thut er wohl daran, einen alten unhaltbaren Standpunkt entſchieden aufzugeben; nur ſollte man ſich davor hüten, eine neue Verwicklung in die Erklärung des fünften Kanons der Synode von Neocäſarea hineinzubringen. Er ſpricht ganz nach dem Vorgange Möllers (Lehrbuch der Kirchengeſchichte 1889 I, 267), daß einen *γόνυ κλίνων* bloß der verdorbene griechiſche Text des fünften Kanons von Neocäſarea kenne (Theologiſche Abhandlungen Karl v. Weizſäcker gewidmet S. 90 f.). Nun kennt aber auch die Synode von Nicäa in ihrem zwanzigſten Kanon *γόνυ κλίνοντες*, wenn auch nicht als einen beſonderen kirchlichen Stand, ſondern als Chriſten, welche am Sonntage und in der öſterlichen Zeit (*ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις*) knieend die Gebete verrichten, während dies nach der Verordnung derſelben der Gleichförmigkeit halber in jeder Pfarrei ſtehend geſchehen ſollte (Hefele, Konziliengeſchichte I, 430). Hierin dürfte doch ein deutlicher Fingerzeig liegen, daß man wegen des *γόνυ κλίνων* auch am gut

Digitized by Google

überlieferten Texte des Kanons nicht scheu zu werden braucht.

Ebensowenig wie an *γόνυ κλίνων* dürfte man an dem vorangehenden Partizipium *ἁμαρτάνων* Anstoß nehmen. Die Emendation Möllers (a. a. O. Anm. 1) *ἁμαρτάνων φανῇ* statt des folgenden *ἐὰν μὲν* ist trotz der Berufung auf die ältesten lateinischen Übersetzungen, die Prisca und Hispana, nicht hinlänglich begründet und wegen der Ausstoßung zweier Wörter zu radikal. Soweit ging selbst Routh nicht, der das *φανῇ* mit Rücksicht auf eine Randbemerkung Harduins und die Lesart in Bodleianischen Kodizes in seinen Text aufgenommen hat (Reliquiae sacrae III, 458, 466). Ich bin nun augenblicklich nicht in der Lage, auf Grund neuer handschriftlicher Untersuchungen die Frage der Textesrezension zur endgültigen Entscheidung zu bringen. Es dürfte jedoch nicht geraten sein, von dem überlieferten Text des Johannes Scholastikus, wie ihn auch Justel in seine Ausgabe aufgenommen hat (Bibliotheca iuris canonici I, 39), abzugehen. Im Gegenteil möchte sich die Beibehaltung der etwas schwierigeren Lesart aus textkritischen Gründen mehr empfehlen. Was soll eine gewisse sprachliche Härte überdies in einem Kanon besagen? Dem Gesetzgeber ist es mehr um einen kurzen bezeichnenden Ausdruck zu thun, als um die sprachliche Ausfeilung und Rundung. Mir scheint das Partizipium *ἁμαρτάνων* sogar absichtlich gewählt zu sein. Es steht in passender Parallele zu andern Partizipien wie *γόνυ κλίνων*, *ἀκροώμενος* und wohl selbst *κατηχούμενος*. Durch die Wahl der Partizipien treten die durch sie bezeichneten Handlungen bemerkenswerter hervor. Sie schließen lauter

Digitized by Google

termini technici in sich mit je einem bestimmten Inhalte und eigener Bedeutung. So stellt κατηχούμενος einen ganz bestimmten Begriff dar, den des betreffenden kirchlichen Standes, ähnlich ἁμαρτάνων den eines kanonisch straffällig gewordenen Sünders. Die Kehrseite zu diesem bietet dann der Ausdruck γένυ κλίνων als Bezeichnung eines reumütig sich der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit unterwerfenden, schuldbeladenen Katechumenen. Diesem soll im angenommenen Falle der reuevollen Unterwerfung die Gnade der Buße nicht vorenthalten werden und er so in der kirchlichen Gemeinschaft verbleiben dürfen, indem er in die Bußklasse der Hörenden versetzt wird, also nicht mehr seinen Stand unter den Katechumenen, sondern unter der entsprechenden Büßerklasse hat. Läßt derselbe als Hörender sich einen Rückfall zu Schulden kommen, so soll er von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Somit kommt fast jedem Worte in unserm Kanon eine ganz besondere Bedeutung zu. Die zahlreichen Antitheſen sind samt und sonders in die markierte Form des Partizipiums gekleidet, das einen besondern Stand oder Zustand ausdrücken soll. Alles stimmt aufs beste zusammen und ist das eine vom andern bedingt. Nur in der äußerst beweglichen und gelenksamen griechischen Sprache ist eine so knappe und doch dem Fachmanne so leicht verständliche Fassung möglich.

Aus diesem Grunde dürfte auch sämtlichen lateinischen Übersetzungen nicht ein allzu großes Gewicht beizulegen sein. Keinenfalls können dieselben bestimmend sein, wie Möller will, den griechischen Urtext darnach umzumodeln. Meines Erachtens enthalten sie, namentlich

Digitized by Google

die älteſte unter ihnen, hinſichtlich des kritiſch verdächtigen *φανῇ* mit der Wendung si peccare fuerit visus nur eine abgeblaßtere Form des beſtimmteren Begriffs *ἁμαρτάνων*. Dem Sinne nach beſſer überſetzte Dionyſius Exiguus jene Stelle mit hic autem deprehensus fuerit peccans. War er ja doch nach ſeiner eigenen Ausſage „durch die Verwirrung in der alten Überſetzung, confusione priscae translationis offensus, beſtimmt worden, eine neue Verſion der griechiſchen Konzilien zu verfertigen" (Maaſſen, Geſchichte der Quellen und der Litteratur des kanoniſchen Rechts im Abendlande I, 93. Vgl. den Text und die älteſten Überſetzungen unſeres Kanons ebendaſelbſt S. 83). Am einfachſten und beſten giebt die dem Text beigegebene Überſetzung bei Manſi (Conciliorum omnium amplissima collectio II, 540 sq.) den Gedanken mit »is autem peccat« wieder. Ich laſſe nun hier den überlieferten griechiſchen Text mit beigefügter deutſcher Übertragung ſamt der nötigen ſprachlichen und ſachlichen Erklärung, ſoweit ſolche nicht ſchon im bisher Geſagten liegt, und ausführlicheren theologiſchen Begründungen folgen. Hiebei wird ſich allerdings kein anderer Sinn ergeben, als Möller und Holtzmann richtig geahnt: daß der in Sünden gefallene bez. in eine kanoniſche Sünde gefallene Katechumene unter die Pönitenten (*ἀκροώμενοι*) verwieſen und beim abermaligen Rückfalle ausgeſtoßen werde. Dagegen ſoll das bisher noch im Dunkeln liegende *γόνυ κλίνων* in ein helleres Licht geſtellt werden.

Der Originaltext lautet nach der Juſtelſchen Ausgabe alſo:

Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς τὸ κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ ἁμαρ-

τάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω (Bibliotheca iuris canonici veteris I, 39).

Die älteſten lateiniſchen Überſetzungen geben ihn folgendermaßen:

Isidora (Hispana): Catechumenus, id est audiens, qui ingreditur ecclesiam et stat cum catechumenis, si peccare *fuerit visus*, figens genua audiat verbum, sed abstineat ab illo peccato quod fecit, quodsi in eo perdurat, abjici omnino debere (Migne P. L. 84, 109).

Die Erklärung des Wortes Catechumenus als audiens hat ſchon etwas Mißverſtändliches, iſt übrigens bei einem Lateiner begreiflich. Lieber wäre es jedoch nicht überſetzt worden, als mit jener Bezeichnung, welche ſo leicht zur Verwechslung führen könnte. Tertullian gebraucht in der Schrift De praescriptione haereticorum c. 41 einfach das Wort catechumenus im Gegenſatze zu fidelis. Ebenſo ließ es die Prisca einfach weg.

Deren Uebertragung lautet: Catechumenus si in Dominicum stat in ordinem, iste autem si *pareat* peccans, genua flectat, et hoc cum audierit desinat peccare, consequatur gratiam: si autem audiens adhuc peccat, expellatur (Bibliotheca iuris can. vet. I, 281).

In vollkommen abgerundeter lateiniſcher Form, wenn auch teilweiſe etwas freier, gab Dionyſius Exiguus den Sinn des Kanons vollſtändig richtig wieder wie folgt: Catechumenus si ingrediatur ecclesiam et in ordinem eorum qui instruuntur, assistat; hic autem deprehensus fuerit peccans, si quidem genu flectit audiat, ut non delinquat ulterius: si vero et audiens peccaverit, expellatur (Migne P. L. 67, 155 sq.).

Digitized by Google

Wie man auf den ersten Blick sieht, liebte es Dionysius noch mehr als seine beiden Vorgänger, Umschreibungen anzubringen. Allein dieselben sind durchweg sachlich gehalten, tragen zur Verdeutlichung des Inhaltes ungemein viel bei und sind dem lateinischen Sprachidiom ganz angepaßt, ohne jedoch das griechische Original in irgend einem wesentlichen Punkte zu verletzen.

Im folgenden soll der Versuch einer richtigen, sinngemäßen deutschen Übersetzung gemacht werden.

„Wenn ein Katechumene, eintretend in die Kirche, in der Reihe der Katechumenen steht, der aber sich als Sünder darstellt: soll, wenn er sich beugt (kniefällig fleht, sich reuig zeigt, schuldig bekennt) Hörender werden (und bleiben), falls er nicht mehr sündigt. Wenn er aber auch als Hörender wieder sündigt (eine kanonisch strafbare Sünde begeht), so soll er ganz ausgestoßen werden."

Hiezu ist zunächst in grammatikalischer Hinsicht zu bemerken. Zu *ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων* ist aus dem vorangehenden *στήκῃ*, das in erster Linie in Betracht kommt, die allgemeinere Kopula *ᾖ* zu ergänzen. Über solche Ergänzungen vgl. Krüger, Griechische Sprachlehre für Schulen 5. Aufl. II, 263 § 62, 4 und II 207 § 56, 3. So enthält der Kanon XX von Nicäa die volle Ausdrucksweise: das Partizip mit der Kopula: *ἐπειδή τινές εἰσιν γόνυ κλίνοντες*. Die präteritale Fassung des Partizips *γόνυ κλίνων*, „wenn er Kniebeugender war," (Hefele, K.G. I, 246 2. Aufl.) ist nach dem Zusammenhange unzulässig, da dem Hauptverbum *ἀκροάσθω*, welches gleich darauf folgt, präsentische Bedeutung zukommt und auch die sonstigen Partizipien einen als gegenwärtig gedachten Zustand bezeichnen. Man sieht hieraus

Digitized by Google

daß eine genaue Übersetzung allein den Grund zu einem richtigen Verständnis legen kann.

Wie läßt sich nun die angedeutete Bedeutung des *γόνυ κλίνων* aus der liturgischen Sprache jener Zeit erhärten? Ich bin in der Lage, die wichtigsten Beweise aus Schriftstücken desselben Jahrhunderts, welchem jener Kanon entstammt, anführen zu können. Außerdem läßt sich der Sprachgebrauch in der altchristlichen Litteratur ziemlich weit hinab zurückverfolgen und die allgemeine Idee auf biblische Grundlage stützen.

1. In erster Linie kommt der schon mehrfach erwähnte Kanon XX von Nicäa in Betracht. Derselbe gebot im Interesse der Gleichmäßigkeit der Übung, daß an Sonntagen und in der Osterzeit in jeder Gemeinde die Gebete *stehend* zu Gott zu verrichten seien, indem er damit zugleich den entgegenstehenden Gebrauch einiger, welche an den genannten Tagen „*Knie-Beugende seien*", verwerfen wollte. Die *γόνυ κλίνοντες* stehen also im Gegensatze zu den *ἑστῶτες*. Beide Ausdrücke aber dienen nicht zur Bezeichnung irgend welcher Klasseneinteilung in der kirchlichen Gemeinde, sondern sprechen von der Allgemeinheit, so daß Katechumenen und Gläubige darunter verstanden werden können. Die Bußklasse der *ὑποπίπτοντες* wurde selbstverständlich durch diese Bestimmung nicht berührt, weil das Liegen beim Gebete ihnen als besondere Strafe auferlegt war. Die Übung des Kniebeugens wird als schon längst bestehend in der Kirche vorausgesetzt. Einen näheren Aufschluß über den tieferen Sinn und die höhere Bedeutung derselben erhalten wir von den nicänischen Vätern nicht, da es zunächst ihre Absicht war, die Angelegenheit des Knie-

Digitized by Google

beugens und des Stehens bei dem Teile des Gottesdienstes, der ausschließlich dem Gebete gewidmet war, nach der äußerlichen Seite hin zu regeln. Sie konnten diese Erklärung dem mündlichen Lehrvortrag überlassen. Die kirchlichen Lehrer scheinen auch in dieser Hinsicht ihre Pflicht erfüllt zu haben, wie aus den Schriften gerade der berühmtesten Kirchenväter jener Zeit hervorgehen dürfte.

2. Am klarsten und bestimmtesten hob die symbolische Bedeutung der Kniebeugung Basilius der Große in einer seiner Hauptschriften, De Spiritu sancto hervor. In c. 66 jener Schrift spricht der Kirchenvater von der apostolischen Überlieferung (ungeschriebenen Lehre) im Gegensatz zu der Schriftlehre (geschriebenen Lehre). Dabei erwähnt er verschiedene sehr wichtige, seit unvordenklicher Zeit im kirchlichen Gebrauche stehende Übungen. So kommen zur Sprache die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen, die Taufwasserweihe, die Weihe des Salböls, das Schauen gen Osten beim Gebet und das Aufrechtstehen dazu an den Sonntagen und während der ganzen österlichen Zeit. Über letztere Gepflogenheit verbreitet er sich am ausführlichsten. Durch dieselbe erinnere die Kirche ihre Zöglinge nicht bloß daran, daß sie mit Christus auferstanden seien und das was oben ist suchen sollen, sondern daß der Auferstehungstag (Sonntag) ein Bild sei der Zeit, welche erwartet wird (der Ewigkeit), wie die ganze österliche Zeit die Erinnerung an die im jenseitigen Leben zu erwartende Auferstehung vergegenwärtige, weshalb man auf das unvergängliche Leben und die dazu führenden Mittel bedacht sein soll. Aus diesem Grunde zögen die kirchlichen Satzungen an jenem Tage

Digitized by Google

(Sonntag) die aufrechte Haltung beim Gebet vor mit der eindringlichen Mahnung, daß wir unsern Sinn von dem gegenwärtigen auf das zukünftige hinrichten sollen. Nun fährt er wörtlich weiter[1]): „Aber auch bei jeder Kniebeugung und beim Wiederaufstehen zeigen wir durch die That, daß wir auch durch die Sünde auf die Erde herabgestürzt sind und durch die Menschenfreundlichkeit dessen, der uns erschaffen, in den Himmel wieder berufen worden sind (Johnston, The Book of Saint Basil the Great Bischof of Caesarea in Cappodocia On the Holy Spirit. p. 127 sqq. 1892[2]).

Hienach begreift sich, warum die Kniebeugung an jenen der freudigen Erwartung gewidmeten Tagen durch die kirchlichen Satzungen geradezu verboten wurde. Sie war nach obiger Darstellung ein Bußakt, welcher den Sündenfall des Menschen in sinnenfälliger Weise zum Bewußtsein bringen sollte.

---

1) *Καὶ καθ' ἑκάστην δὲ γονυκλισίαν καὶ διανάστασιν ἔργῳ δείκνυμεν, ὅτι καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς γῆν κατερρύημεν, καὶ διὰ τῆς φιλανθρωπίας τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς εἰς οὐρανὸν ἀνεκλήθημεν.*

2) Die schon von Erasmus geäußerten Bedenken gegen die Echtheit dieses Kapitels wegen einer angeblich unerträglichen Abschweifung vom Grundgedanken sind m. E. durchaus unbegründet. Allerdings macht hier der große Lehrer eine kurze Digression. Dieselbe muß ihm aber zur Exemplifikation für den in der Schrift hauptsächlich verfochtenen Standpunkt, daß die Formel der Doxologie gleichfalls auf einer seit unvordenklicher Zeit fortererbten Überlieferung beruhe, dienen. So besteht zwischen c. 65 u. 66 ein ebenso guter Zusammenhang wie zwischen c. 66 u. 67. Die hier gelegentlich eingestreuten Bemerkungen haben demnach ihren guten Sinn, zumal wenn man bedenkt, daß sich der Schriftsteller auch in seinen sonstigen Werken nicht bloß als scharfsinnigen Logiker, sondern auch als geschmackvollen Rhetoriker darstellt.

Digitized by Google

3. Kurz und treffend bezeichnet deſſen Bruder, Gregorius von Nyſſa im Eingange ſeines kanoniſchen Briefes die Sünde als Fall und die Erhebung als Auferſtehung vom Sündenfalle (*πτῶσις δέ ἐστιν ἡ ἁμαρτία· ἀνάστασις δὲ ἡ ἐκ τοῦ πτώματος τῆς ἁμαρτίας ἀνόρθωσις*). Anlaß zu dieſer Bezeichnung gab ihm die Schilderung der Bedeutung des hl. Oſterfeſtes, welches er das allgemeine (katholiſche) und zudem das der Neuſchöpfung nannte. Als Zweck ſeiner Feier giebt er die Auferſtehung des Gefallenen an (*ἐπὶ τῇ ἀναστάσει τοῦ πεπτωκότος ἐπιτελεῖται*). Deshalb ſei es nicht bloß für die, welche durch die Gnade des Taufbades Gott vorgeſtellt würden, von großer Bedeutung, ſondern auch für die, welche durch Buße und Bekehrung von den toten Werken zum lebendigen Weg ſich wieder erhöben und die man gleichſam mit der Hand zur rettenden Hoffnung führen ſollte, der ſie ſich durch die Sünde entfremdet hätten (Migne PG. 45, 221).

4. Eine tiefer gehende metaphyſiſche Erklärung dieſes Thatbeſtandes gab der dritte im Bunde der Kappadozier, der hl. Gregorius von Nazianz, in einer Rede auf die hl. Taufe, alſo gleichfalls auf das hl. Oſterfeſt. Derſelbe ſpricht daſelbſt von der Urſache des Sündigens. Gott könne, ſo führt er aus, nicht ſündigen, weil das ſeiner Natur, die einfach und nicht zuſammengeſetzt ſei, gänzlich widerſpreche. Dagegen ſei das Sündigen eine ſpezifiſche Sache des Menſchen und rühre von ſeiner Zuſammenſetzung mit unteren (irdiſchen) Beſtandteilen her (*τὸ δὲ ἁμαρτάνειν ἀνθρώπινον, καὶ τῆς κάτω συνθέσεως· σύνθεσις γὰρ ἀρχὴ διαστάσεως*). Sodann fährt er weiter, Gott habe den Menſchen in jenem hilfloſen

Digitized by Google

Zustande nicht belassen wollen, sondern wie er ihn, da er nicht war, zum persönlichen Dasein gebracht, so habe er ihn, da er als Person existierte, wieder gebildet und zwar göttlicher und erhabener als das erstemal. Diese Neuschöpfung sei für die von vorne Anfangenden Besiegelung, für die im Alter Vorangeschritteneren Gnade d. h. Wiederherstellung des durch eigene persönliche Schlechtigkeit gefallenen Bildes. Somit gilt auch ihm jede Erinnerung an die Zusammensetzung des Menschenwesens und namentlich an die mit den unteren irdischen Bestandteilen als Mahnung an die Ursache und das Wesen der Sünde. Die durch die Gnade bewerkstelligte Aufrichtung betrifft das nach unten gefallene Ebenbild Gottes (ed. Benedict I, 695).

In völliger Übereinstimmung mit den genannten Griechen stehen hervorragendere Kirchenschriftsteller des dritten Jahrhunderts. Als erster kommt hier in Betracht der primus Latinorum, Tertullian, und zwar an verschiedenen Stellen seiner für die Kirchengeschichte äußerst fruchtbaren Werke.

5. In ähnlichem Zusammenhange, wie Basilius der Große, verteidigt der scharfsinnige Afrikaner in dem Schriftchen de corona militis c. 3 den hohen Wert der ungeschriebenen Überlieferung neben der Heiligen Schrift und als Ergänzung dieser. Er führt zu diesem Zwecke einige gleiche Beispiele an, wie der spätere Grieche. Man wäre daher fast versucht, ein Abhängigkeitsverhältnis des letzteren vom ersteren anzunehmen. Jedoch weisen die beiden Berichte auch wieder Verschiedenheiten auf. Unter die gleichen Stücke fällt auch die Angabe der Abschwörung vom Teufel und seinen Engeln seitens

Digitized by Google

der Täuflinge und die Bezeichnung der Stirne mit dem hl. Kreuzeszeichen. Ebenso erwähnt er den Gebrauch, am Sonntage nicht knieend zu beten, was man bei ihnen für unrecht halte. Zugleich bemerkt er, daß man sich der nämlichen Befreiung vom Ostertage an bis Pfingsten erfreute (die dominico ieiunium nefas ducimus, vel de geniculis adorare. Eadem immunitate a die Paschae in Pentecosten usque gaudemus; Migne PL. II, 78 sq.).

Warum man das Knieen an den bezeichneten Tagen für unrecht halte, darüber giebt der Kirchenschriftsteller hier keinen Aufschluß. Indes zeigt er sich über den tiefern Sinn in andern Schriften wohl unterrichtet. Sehr eingehend ist die Darstellung, die er in der Schrift de oratione c. 23 giebt. Nachdem er des Gebrauchs einiger gedacht, welche auch am Sabbath sich der Kniebeugung enthalten, was er als Mißhelligkeit erklärt, setzt er den bei den Seinigen überlieferten Gebrauch auseinander. Einzig und allein am Sonntage enthielten sie sich der Kniebeugung und nicht bloß dieser, sondern auch jeder Haltung und Dienstleistung, welche Beängstigung verriete. Ebenso werde bloß noch der Zeitraum der Pfingstfeier (österliche Zeit) durch dieselbe Jubelfeierlichkeit unterschieden. Wer wollte Bedenken tragen, führt er aber sofort des weitern aus, sonst an jedem Tage sich vor Gott nieder zu werfen wenigstens beim ersten Gebete, mit dem wir in das Licht des Tages eintreten? An Fast- und Stationstagen dagegen ist kein Gebet ohne Kniebeugung und sonstiger Art der Verdemütigung zu feiern. Denn wir bitten nicht bloß, — so lautet hierin sein Schlußwort — sondern leisten auch Abbitte und Genugthuung Gott unserm Herrn (non enim oramus

Digitized by Google

tantum, sed et deprecamur et satisfacimus Deo Domino nostro; ed. Reifferscheid-Wissowa I, 196 seq.). Hienach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Tertullian die äußere Handlung der Kniebeugung (genu ponere, prosternere se, genu absolut) als Ausdruck der innern Zerknirschung (anxietatis), Verdemütigung (humilitatis) und der öffentlichen Abbitte und Sühne (deprecamur et satisfacimus) betrachtet wissen wollte, während die gegenteilige Übung ihm als Ausdruck der Freude und des Jubels galt.

Selbstverständlich kam die Handlung der Kniebeugung bei den eigentlichen Büßern besonders in Anwendung. Auch hiefür ist der vielseitig gebildete Afrikaner ein sehr gewiegter Zeuge. Schon aus der Begriffserklärung, welche er in der Abhandlung „über die Buße" c. 9 von der Beicht giebt, „sie sei das Zuchtmittel, den Menschen niederzuwerfen und zu verdemütigen, indem sie als Erregerin des Mitleids den Wandel auferlege", folgert er auch die hiezu notwendigen äußern Handlungen in Haltung und Lebensweise. Hieher gehörten unter andern: in Sack und Asche daliegen, den Gebeten durch Fasten Nahrung zuführen, seufzen, weinen und stöhnen Tag und Nacht zu dem Herrn, seinem Gott, vor den Priestern niederfallen (presbyteris advolvi), vor den Teuren Gottes die Kniee beugen (caris Dei adgeniculari) und an alle Brüder Aufträge ihrer Fürbitte ergehen lassen. Alle diese äußern Handlungen rechnet er zu dem Bekenntnisse (exomologesis), welches der bußfertigen Gesinnung zur Empfehlung gereichen sollte. Demnach hatte das Niederfallen auf die Knie vor den höherstehenden Persönlichkeiten der kirchlichen

Digitized by Google

Gemeinde, den Priestern, Martyrern und Bekennern, für die Büßer überhaupt eine ganz besondere Bedeutung. Sie sollten die Akte der innern Zerknirschung, aber auch die Anerkennung der mit höherer Auktorität in der Kirche ausgerüsteten Personen und die Verdemütigung vor diesen zum Ausdrucke bringen. Mit jenen Handlungen war naturgemäß auch ein reuevolles Bekenntnis verbunden. Somit haben wir bereits bei Tertullian das *γόνυ κλίνων* ganz im Sinne unseres Kanons in der sehr zutreffenden lateinischen Ausdrucksweise adgeniculari.

Indes sind die beiderseitigen Berührungspunkte noch viel engere und nähere. Mit großer Entschiedenheit redet Tertullian der Buße der Katechumenen und der Taufkandidaten das Wort. In derselben Schrift, welche de poenitentia betitelt ist, erklärt er c. 6 die Übung der Buße für Getaufte wie für die Katechumenen (audientes) als gleich notwendig. „Oder giebt es, so fragt er an jener Stelle, einen andern Christus für die Getauften, einen andern für die Hörenden? Giebt es eine andere Hoffnung, einen andern Lohn, eine andere Furcht vor dem Gerichte, eine andere Notwendigkeit zur Buße? Jenes Bad ist die Besiegelung des Glaubens; dieser Glaube aber erhält durch den Glauben an die Buße seinen Anfang und seine Empfehlung. Nicht deshalb würden wir abgewaschen, damit wir aufhörten zu sündigen, sondern weil wir aufgehört hätten, im Herzen bereits rein seien. Das sei die erste Abwaschung des Hörenden, die unversehrte Furcht; daher komme, sobald man den Herrn kennen gelernt habe, gesunder Glaube, ein Gewissen, das ein für allemal die Buße mit Liebe umfaßt habe".

Digitized by Google

Worin näherhin die äußern Handlungen der Bußübung für die Katechumenen bestehen sollen, sagt er hier nicht ausdrücklich. Doch kann er keine andern darunter verstanden haben, als die von ihm später für alle Büßer schlechthin bezeichneten. Dieselben haben schon im vorangehenden (S. 378) ihre Besprechung gefunden. Es kann dies um so weniger auffallen, als ja die lateinische Kirche überhaupt die Pönitenten analog den Katechumenen behandelte, was allerdings in dieser Weise in der griechischen Kirche bei deren weiter entwickelten Gliederung des Bußwesens keineswegs zutraf. Dagegen kommt er in der Schrift de baptismo auch noch ausdrücklich auf diese zu sprechen. Dort stellt er c. 20 die Forderung auf, daß diejenigen, welche die Taufe empfangen wollten, durch häufige Gebete, Fasten, Kniebeugungen (geniculationibus), Nachtwachen sich vorzubereiten hätten, womit zugleich das Bekenntnis aller bisherigen Sünden verbunden sein sollte, damit sie auch die Taufe des Johannes darstellten. Sie wurden eingetaucht, sagte er, indem sie ihre Sünden bekannten (ed. Reifferscheid I, 217).

Nach diesen klaren Ausführungen dürfte die Ansicht, „daß der sündigende Katechumene nicht als Pönitent behandelt werden könne, da das Beichtinstitut das Herausfallen aus der Taufgnade voraussetze" (Kurtz, 9. Aufl.), als völlig grundlos abgewiesen werden. Sicherlich galt der Katechumene in einem gewissen Sinne schon als Christ, wofür bereits Tertullian als Zeuge angerufen werden darf, neben c. 39 und noch mehr c. 45 des Konzils von Elvira (Möller, K.G. I, 267 Anm. 1). Es wäre aber eine falsche Anschauung, wollte man den Katechumenat

Digitized by Google

bloß als eine Anstalt der alten Kirche zur lehrhaften Unterweisung ihrer geistig jüngsten und daher auch vielfach unmündigsten Kinder auffassen und nicht zugleich auch als eine solche, welche die Erziehung und Anweisung derselben zu einem dem Christenberufe entsprechenden Leben sich zur hohen Aufgabe stellte. Gerade auf die praktische Bewährung im religiös-sittlichen Leben scheint man in dieser ersten, ganz ausgesprochenen christlichen Schule den größten Wert gelegt zu haben, wenn auch gleichzeitig auf die Erreichung eines bestimmten Maßes von Religionskenntnissen, Aneignung des Symbolums, Verständnis des Vaterunsers u. s. w. gedrungen wurde. Aus diesem Grunde ist aber auch erklärlich, daß die schwer gefallenen Gläubigen zunächst nicht anders als die erst zu erziehenden, mit manchen Makeln und Lastern behafteten Anfänger behandelt wurden, da sie sich durch ihren Fall in die Gefangenschaft der Sünde und damit in den Zustand geistiger Unmündigkeit begeben hatten. Dies war an jenen Orten, wo man keinen Klassenunterschied unter den Büßern kannte, ganz naturgemäß. An jenen aber, wo ein solcher bestand, war die Verweisung des büßenden Katechumenen in die seinem bisherigen Stande am meisten entsprechende Klasse durchaus angezeigt. So verweist c. XIV der Synode von Nicäa den gefallenen Katechumenen auf 3 Jahre in die Bußklasse der Hörenden und läßt ihn hernach wieder mit den Katechumenen beten (Hefele, K.G. I², 418). Hienach ist begreiflich, daß die allgemein als Bußwerke angesehenen Übungen von den Katechumenen, wie den eigentlichen Büßern, fleißig betrieben wurden. Zu dieser gehörten aber in beiden Kirchen die Kniebeugungen. Die bisherige Darstellung aus den Berichten sehr bedeu-

Digitized by Google

tender Kirchenschriftsteller dürften dieses vorläufige Ergebnis völlig bestätigen. Hiezu kommen noch weitere.

6. Vor allem fällt das Zeugnis des allseitigst gebildeten Kirchenschriftstellers des dritten Jahrhunderts, des „eherneu" Origenes, sehr gewichtig in die Wagschale. Wie sein jüngerer Zeitgenosse Tertullian, spricht auch er sich in der gleichnamigen Schrift de oratione über die verschiedenen Arten und Umstände des Gebetes aus. Dabei hat er der äußeren Handlung der Kniebeugung in ganz besonderer Weise gedacht, ja den Fall ihrer Notwendigkeit eigens noch betont c. 31 (Migne P. G. XI, 551). Er sagt nämlich: „Daß aber auch die Kniebeugung notwendig ist, wenn einer sich seiner eigenen Sünden bei Gott anklagen will, indem er demütig fleht um die ihretwegen notwendige Heilung und um deren Nachlaß, muß man wissen, weil sie ein Sinnbild des Paulus ist, der niedergefallen ist und sich unterworfen hat, indem er sprach: „Deshalb beuge ich meine Kniee zum Vater, nach dem jegliches Geschlecht sich nennt, im Himmel und auf Erden." Die geistige Kniebeugung, darnach so genannt, daß man vor Gott im Namen Jesu niederfällt und daß jegliches von allem was ist, sich vor ihm erniedrigt, scheint mir der Apostel anzudeuten in dem Worte: „Damit im Namen Jesu jegliches Knie sich beuge derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind" [1]).

1) *Καὶ ἡ γονυκλισία δὲ ὅτι ἀναγκαία ἐστὶν, ὅτε τις μέλλει τῶν ἰδίων ἐπὶ θεοῦ ἁμαρτημάτων κατηγορεῖν, ἱκετεύων περὶ τῆς ἐπὶ τούτοις ἰάσεως καὶ τῆς ἀφέσεως αὐτῶν, εἰδέναι χρή, ὅτι σύμβολον τυγχάνει τοῦ ὑποπεπτωκότος καὶ ὑποτεταγμένου Παύλου λέγοντος* sc. Ephes. 3, 14, 15. *Τὴν δὲ νοητὴν γονυκλισίαν, οὕτως ὀνομαζομένην, παρὰ τὸ ὑποπεπτωκέναι τῷ θεῷ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, καὶ ἑκάστου* (lege *ἕκαστον*) *τῶν ὄντων αὐτῷ*

Dieſe geiſtige Deutung glaubt Origenes ſchon mit Rückſicht auf die überirdiſchen Weſen aufrecht erhalten zu müſſen, da man nicht annehmen könne, daß ſie auch leibliche Kniee hätten, wenn er auch ſonſt ſeinen grundſätzlichen Standpunkt, daß dieſelben wirkliche Leiber, aber kugelförmige, beſäßen, dabei nicht aufgeben will (Migne l. c.). Sonach fällt ihm die ſinnbildliche Handlung mit der geiſtigen Unterwerfung und Verdemütigung zuſammen und iſt aufs engſte mit der Selbſtanklage und dem Sündenbekenntniſſe verbunden. Ganz derſelbe Gedanke wird uns im folgenden bei Hieronymus begegnen. Es mag nur noch beiläufig bemerkt ſein, daß auch ſchon dieſer Alexandriner die Jeſaiaſtelle 45, 24 im gleichen Sinne erklärt wiſſen will. Ebenſo mag darauf hingewieſen ſein, daß er *ὑποπίπτειν* noch identiſch mit *κάμπτειν τὰ γόνατα* und mittelbar auch mit *γόνι κλίνειν* gefaßt hat. Allein es iſt hier wohl zu beachten, daß der Schriftſteller noch keine beſondere Bußklaſſen gekannt hat. Ganz anders lag die Sache, als es einmal eine mit dem einen Ausdrucke eigens bezeichnete Bußklaſſe gab. In dieſem Falle mußte es auch zu einer begrifflichen Scheidung der bisher in ganz gleichem Sinne angewandten und an ſich enge verwandten Ausdrücke kommen. Eine ähnliche Scheidung weiſt die Dogmengeſchichte des vierten Jahrhunderts bezüglich der urſprünglich auch promiscue gebrauchten Wörter *οὐσία* und *ὑπόστασις* auf. Die zwiſchen *γονυκλισία* und *ὑπόπτωσις* mag ſich ſchon am Anfang desſelben Jahrhunderts vollzogen haben und hat zur

---

ἑαυτὸν τεταπεινωκέναι, δηλοῦν μοι φαίνεται ὁ ἀποστόλος ἐν τῷ Philipp. 2, 10.

Digitized by Google

Blütezeit der Bußstationen in der griechischen Kirche ohne Zweifel bestanden.

7. Der hl. Cyprian von Karthago erwähnt in der Schrift de lapsis c. 35 unter andern Bußübungen gleichfalls „sich zu Boden werfen und sich an die Asche hängen, im Bußhemd und in Trauerkleidern sich wälzen" (stratos solo adhaerere cineri, in cilicio et sordibus volutari, ed. Hartel I, 262).

8. Ausführlicher handelt über die Übung des Sich auf den Boden- und auf die Kniee-Niederwerfens der hl. Ambrosius. Den Hauptbeleg liefert die ums Jahr 384 verfaßte von ebenso großem Scharfsinn bei Bekämpfung der Gegner und Verteidigung der kirchlichen Lehre als rührender Anmut und Ergriffenheit zeugender Schrift de poenitentia [1]). Zuerst schildert daselbst der beredte Bischof von Mailand die äußere Handlung des Sich zu Boden- und auf die Kniee-Niederwerfens und geht dann gegen den Schluß der Schrift auf die höhere Bedeutung und die geistige Auffassung derselben über. Im zweiten Buche c. 8 n. 69 verlangt er von dem Büßer, daß er nach Ablegung jeder Würde weltlicher Auszeichnung weinend sich selbst zur Erde niederwerfe, damit er auf dem Boden liegend Mitleid errege (Migne P. L. 16,514). Etwas später vergleicht er die für die Sünden Gott schuldige Abbitte und Genugthuung mit der gegen die Menschen. Dabei hebt er namentlich das Sich selbst auf die Kniee-Niederwerfen (ad genua te ipse prosternas) hervor (II, 10 n. 91; Migne l. c. p. 519). Es wird dabei manchen Büßern der Vorwurf

1) Über die zweifellose Echtheit der Schrift vgl. Fessler-Jungmann, Institutiones Patrologicae Oeniponte 1890 I, 668.

Digitized by Google

gemacht, daß sie sich schämen, das in der Kirche zu thun, Gott Abbitte zu leisten (Deo supplicare), was sie Menschen gegenüber zu thun sich nicht scheuten, während es doch hier nur Eine Schande gebe, nicht zu bekennen, da wir alle Sünder seien. Im Anschlusse sodann an die Psalmstelle 136, 1: „An den Bächen von Babylon saßen wir und weinten, da wir Sions gedachten" setzt der so erfahrene Geistesmann den innern Kummer des wegen des Preises der Sünde in geistige Knechtschaft Gefallenen in folgenden eindringlichen Worten auseinander: „Nichts ist aber, was so sehr zum größten Schmerze gereichen könnte, als daß jeder, der in der Gefangenschaft der Sünde liegt, sich erinnere, von wo er gefallen, und von wo er herabgesunken ist; deshalb, weil er von jener hehren und erhabenen Aufmerksamkeit auf die Erkenntnis Gottes zum körperlichen und Irdischen sich abgelenkt hat" [1]).

Die Stelle verlangt zwar eine nähere Erklärung. Dieselbe kann aber an und für sich nicht schwierig sein für einen in der Heiligen Schrift einigermaßen Bewanderten, zumal da der weitere Zusammenhang unschwer erraten läßt, auf welchen Vorfall hier angespielt ist. Der Schriftsteller hatte ohne Zweifel zunächst den Sündenfall Adams im Paradiese vor Augen, der für jeden andern vorbedeutend sein sollte. Die Seele des Menschen erhielt dadurch eine andere Richtung auf das Irdische und

1) Nihil est autem quod tam summo dolori sit, quam ut unus quisque positus sub captivitate peccati recordetur, unde lapsus sit, atque unde deciderit, eo quod ad corporea atque terrena ab illa speciosa ac pulchra divinae cognitionis intentione deflexerit.

Digitized by Google

Körperliche, während sie sonst ihre ganze Neigung und Aufmerksamkeit auf die göttliche Erkenntnis hingelenkt hatte. Nicht gingen den ersten Menschen, wie die Schlange ihnen lügenhaft vorgegeben hatte, die Augen auf, um ihr Gottgleichsein zu schauen, sondern sie vertauschten dadurch ihren bisherigen Hang nach der Erkenntnis des Göttlichen mit dem nach dem Irdischen. Sofort nach der angeführten Erwägung nennt Ambrosius Adam ausdrücklich, indem er das Sichabwenden von Gott gleich nach seinem Falle erwähnt, während er denselben doch gegenwärtig erkannte, weshalb er auch dem Rufe: Adam, wo bist du? (Genes. 3, 9), eine dem vorher ausgeführten angemessene Deutung gab: „Warum fliehst du vor dem, welchen du doch zu sehen verlangtest"? (Migne l. c. II, 522, lib. II, c. 11 n. 101—103). Desgleichen ist auch kurz zuvor II, 11 n. 99 des Umstandes gedacht, daß Gott den Adam nach seiner Sünde sofort aus dem Paradies vertrieb und sogleich von den Gelüsten trennte, damit er Buße thue; auch habe er ihm ein Gewand von Fellen (Bußgewand), nicht von Seide gegeben. Sodann wird gleich im folgenden mit den sehr bezeichnenden Psalmversen: „Kommet lasset uns anbeten und niederfallen vor ihm und weinen vor unserm Herrn der uns erschaffen hat (ps. 94, 6), eindringlich zur Übung der Buße aufgefordert. Somit weist der ganze Zusammenhang darauf hin, daß die in n. 102 ausgesprochene Betrachtung über die innere Natur des Sündenfalles nichts anderes ist, als zugleich die geistige Erklärung der bei der Feier der öffentlichen Buße vorkommenden sinnreichen äußern Handlung der Kniebeugung und des Niederfallens zur Erde. Der lateinische

Digitized by Google

Kirchenvater sagt in diesen Worten ungefähr dasselbe, was der fast gleichzeitige, griechisch schreibende (ums J. 375) in der bereits S. 373 gewerteten Schrift de Spiritu sancto c. 66 ausgeführt hat [1]).

Der nämliche Gedanke wenn auch in gedrängterer Kürze findet sich bei Ambrosius ausgesprochen in der Homilie Hexaëmeron, welche gleichfalls viele Anklänge an die gleichbetittelte des hl. Basilius aufweist. Im sechsten Buche c. 7 n. 42 heißt es von Adam, daß er nach dem Falle das Bild des Himmlischen abgelegt und die Gestalt des Irdischen angenommen habe (sed ubi lapsus est [Adam] deposuit imaginem coelestis, sumpsit terrestris effigiem; vgl. Migne PL. 14, 258). Haben wir hier die sinnbildliche Erklärung, welche sich völlig mit der äußern Handlung des Niederfallens deckt, so ist diese selbst wieder in einer anderen unserm Kirchenvater zugeschriebenen, aber eher aus dem Lager seiner novatianischen Gegner herrührenden Schrift, welche de lapsu virginis consecratae betitelt ist, enthalten. Dort wird c. 9 n. 40 dem Verführer zur Pflicht gemacht, aus freien Stücken sich der Buße zu unterziehen, wobei

1) Es ist sehr zu bedauern, daß auch hier die Kemptener Übersetzung, besorgt von Fr. X. Schulte, nicht einmal den Wortlaut genauer erfaßt hat. So ist in II, 11 n. 102 unusquisque mit „jemand", unde mit „wie", eo quod mit dem einfachen „weil" wiedergegeben. Ist auch nicht zu leugnen, daß manche Redewendungen bei Ambrosius wie bei andern Vätern für die deutsche Übertragung ihre eigenen Schwierigkeiten haben, so rächt sich doch immer schwer eine allzu freie Auffassung, namentlich wenn sie von den einfachsten Regeln der Grammatik und Lexikographie glaubt Umgang nehmen zu dürfen. Der gerügte Mangel findet sich nicht bloß an dieser, sondern auch an zahlreichen andern Stellen der Übertragung genannter Schrift.

Digitized by Google

als Bußwerke unter anderen „das Flehen um die Hilfe der Heiligen und das Zufüßenliegen den Auserwählten“ angeführt sind (Migne, S. Ambr. 16, 380).

9. Ist auch in den angeführten echt ambrosianischen Stellen die Beziehung des sinnlich-anschaulich geschilderten Sündenfalls zur äußeren Bußübung des Kniefalles erst schlußweise, wenn gleich sicher, zu erkennen, so enthält die altchristliche Litteratur außer den so bestimmt lautenden Äußerungen eines Tertullian, Origenes, Basilius und anderen noch ein weiteres mit der nur immer wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit ausgesprochenes Zeugnis, welches jeden Zweifel an der bisher dargethanen Deutung ausschließen muß. Wohl haben wir es dabei mit einem anonymen Schriftstück zu thun, allein dasselbe verdient trotzdem alle Beachtung und hat solche auch bei der Nachwelt gefunden. Schon der Umstand, daß dasselbe früher vielfach einem so berühmten Kirchenvater und Gelehrten, wie Justin dem Martyrer, zugeschrieben wurde, dürfte für das hohe Ansehen zeugen, welches es bei den Alten besaß. Indes ist es nach den neuesten Untersuchungen[1]) ebenso sicher, daß die Schrift welche *Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδό-*

1) Über die Abfassungszeit vgl. Funk, Kirchenlexikon von Wetzer und Welte zweite Aufl. VI, 2071; Feßler-Jungmann l. c. p. 226 nota. Daß nach der letzteren Darstellung die Schrift von pelagianischen Irrtümern angesteckt sei, erscheint mir mit Rücksicht auf Quaestio 97, wo in der responsio die überwältigende Macht der Gnade über das Gesetz ebenso stark betont, wie die freie Mitwirkung des Menschen zum vorzüglichsten Werk der Gnade, der Buße, aufs entschiedenste verlangt wird, sehr zweifelhaft. Desgleichen dürfte das Quaestio 115 über die Erlösungsgnade Christi Gesagte einen pelagianischen Urheber ausschließen.

Digitized by Google

ξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων betitelt ist, nicht von Justin herrührt, als deren Abfassung gegen das Jahr 400 oder höchstens in den zwei ersten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts unzweifelhaft ist. Sicherlich legt ihr Verfasser ein hohes wissenschaftliches Interesse an den Tag, sich und andern gerade über schwierigere, oder weniger beachtete, kirchliche Lehren und Gebräuche betreffende Fragen Rechenschaft abzulegen. Dieselben haben einen ganz verschiedenen Inhalt, stehen aber vielfach doch noch in einem näheren Verhältnisse zu einander. Die hier in Betracht kommende ist Frage 115.

Dieselbe lautet also: „Wenn das Kniebeugen bei den Gebeten mehr als das Stehend-beten die Betenden Gott empfiehlt und mehr das göttliche Mitleid nach sich zieht, warum beugen an Sonntagen und in der Zeit von Ostern bis Pfingsten die Betenden ihr Knie nicht? Woher hat aber die so beschaffene Gewohnheit ihren Eingang in den Kirchen gefunden? Hierauf wird folgende Antwort gegeben: Da es notwendig war, daß wir uns immer an beides erinnern, sowohl an unsern Fall in die Sünden als auch an die Gnade unseres Christus, durch welche wir von dem Falle auferstanden sind, deshalb ist unsere Kniebeugung an den sechs Tagen das Sinnbild unseres Falls in die Sünden, das Nicht-Knie-beugen am Sonntage aber ist ein Sinnbild der Auferstehung, durch welche wir in Folge der Gnade Christi sowohl von den Sünden als auch von dem an ihnen getöteten Tode befreit worden sind. Von den apostolischen Zeiten an hat aber die so beschaffene Gewohnheit ihren Anfang genommen, wie der hl. Irenäus, der Martyrer und Bischof von Lyon, in der Schrift „über

Digitized by Google

das Paſſah" ſagt, in welcher er auch die öſterliche Zeit erwähnt, in der man das Knie nicht beuge, weil ſie gleiche Bedeutung habe wie der „Tag des Herrn" gemäß des dafür angeführten Grundes. (Otto, Justini philosophi et martyris opera III, 2, 186 sq.).

Wie man ſieht, bedarf dieſe Antwort keiner weitern Erklärung. Nur der darin enthaltene kirchengeſchichtliche Bericht erfordert eine nähere Prüfung. Jedoch dürfte nach der Darſtellung des Euſebius (Hist. eccl. V, 24) die Abfaſſung der die Paſſahfrage betreffenden Briefe an Papſt Viktor durch Irenäus als unzweifelhaft gelten. Dem Vater der Kirchengeſchichte müſſen dieſelben noch vorgelegen ſein, da er einen Auszug ihres weſentlichſten Inhaltes giebt. Hieronymus drückt ſich zwar über das Vorhandenſein ſolcher Briefe mit etwas mehr Zurückrückhaltung aus, indem er das Zweifeln Raum laſſende feruntur ſeinem bezüglichen Berichte voranſtellte (de viris illustr. c. 35); allein die Kunde davon hatte ſich hienach doch noch bis zu ſeiner Zeit erhalten, ſo daß die etwas zweifelhafte Faſſung des letzten Gewährsmannes die unzweifelhafte des erſten und früheren eher beſtätigen muß. Ein Grund, die beſtimmt lautende Nachricht dieſes ſonſt zuverläßigen Kirchengeſchichtsſchreibers zu verwerfen, liegt aber nicht vor. Somit dürfte die bezügliche Angabe des Auctor ad orthodoxos, wie der anonyme Schriftſteller vielfach citiert wird, gleichfalls Glaubwürdigkeit für ſeine wohl jenen Schriften entnommene Ausgabe beanſpruchen[1]). Jedenfalls ſtimmt derſelbe in der Erklärung der *γονυκλισία* mit andern gut

1) Vgl. Stieren, Sancti Irenaei episcopi quae supersunt omnia I, 29 sq. 239.

Digitized by Google

unterrichteten Schriftstellern wie einem Tertullian, Basilius darin überein, daß die Übung auf einer alten Überlieferung beruhe und auf unvordenkliche, wohl gar apostolische Zeit zurückzuführen sei. Die von van Espen (Commentarius in canones et decreta iuris veteris et novi p. 104) ausgesprochene Vermutung, der auch Hefele (K.G. I, 430) sich anschloß, daß der Brauch, in der österlichen Zeit zu knieen, von dessen Anhängern auf das Beispiel des hl. Paulus, der nach Apostelgeschichte 20, 36 und 21, 5 in jener Zeit gleichfalls knieend gebetet habe, zurückgeführt wurde, läßt sich wohl nicht durch bestimmt lautende geschichtliche Zeugnisse sicher beweisen. Zudem haben jenen biblischen Vorgang ganz außerordentliche Ereignisse hervorgerufen, so daß diese, und nicht der Charakter der kirchlichen Festzeit, als allein ausschlaggebend betrachtet werden können. Dieser Ansicht scheint auch Hieronymus gewesen zu sein, wie aus der n. 12 ausgeführten Darstellung mittelbar wenigstens erschlossen werden dürfte. Die augenblickliche Lage ist in einzelnen Fällen auch das einzig entscheidende Moment.

10. So berichtet uns ein anderes, ungefähr derselben Zeit angehöriges Schriftstück von einem flehentlichen Gebete, welches mit Kniebeugen verbunden war. Das sogenannte Martyrium Colbertinum [1]) läßt den Martyrer Ignatius unter Kniebeugung aller Brüder vor seiner Abführung ins Amphitheater ein Bittgebet zum Sohne Gottes für die Kirchen, für das Aufhören der Verfolgungen und für die gegenseitige Liebe der Brüder untereinander sprechen (Funk, Patr. apost. I, 262 sq.). Des-

1) Über die Abfassungszeit vgl. Funk, Kirchenlexikon VI, 589 f. und Theolog. Quartalschrift 1893 S. 456—465.

Digitized by Google

gleichen flehen nach demselben die Augenzeugen des blutigen Schauspiels in der folgenden Nacht zu Hause unter Thränen und Kniebeugung und Gebet den Herrn an, daß er ihnen, den Schwachen, die volle Einsicht in das Vorgefallene gebe.

11. In ähnlichem Sinne drückt sich Kaiser Konstantin in einem Schreiben an den Perserkönig Sabor bei Theodoret von Cyrus aus, indem er denselben versichert, daß er den Christengott unter Kniebeugung anrufe (*τοῦτον ἐπικαλοῦμαι γόνυ κλίνας;* Histor. Eccl. I, 24 ed. Schulze. III, 809). So schrieb der erste christliche Beherrscher des römischen Reiches, als er noch Katechumene war. Der Ausdruck *γόνυ κλίνας* ist im allgemeinen Sinne zu nehmen, dient aber zur Bezeichnung der Ehrfurcht und Unterwürfigkeit gegen Gott, so daß gerade diese äußere Handlung die naturgemäßeste Begleiterin des inbrünstigsten aller Gebete, des Bittgebetes, ist.

12. Mit vollstem Rechte macht deshalb auch der hl. Hieronymus auf die tiefsinnige Bedeutung derselben bei der Erklärung der Osterbriefe des Erzbischofs Theophilus von Alexandrien aufmerksam. Anknüpfend an das Beispiel des hl. Stephanus bei seinem Gebete für die Steiniger (A.G. 7, 60) und unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Philipp. 2, 10 macht jener große Kenner des inneren Seelenlebens eine sehr kurze, aber zutreffende Bemerkung über die Kniebeugung. „Was man aber Kniebeugung nennt, schreibt er, ist ein Kennzeichen eines besorgten und sehr demütigen Gebetes[1])". Dabei bekämpft er den Origenes, wel-

1) Quod autem dicitur, genu flectetur, sollicitae et humillimae orationis indicium est.

Digitized by Google

cher dem Sohne Gottes die Ehrerbietung der Anbetung nicht zuerkennen wollte (ed. Bened. IV, 712). In diesem Sinne muß auch dessen Aufforderung, welche er in dem Briefe an Demetrias „über die Erhaltung der Jungfräulichkeit" gerichtet hat, verstanden werden. Dieselbe lautet also: „Wenn du jene Zeiträume vollendet hast, welche für die vorgeschriebenen Psalmen- und sonstigen Gebete sowie für die lehrhafte und erbauliche Schriftlesung bestimmt sind, und die Sorge für das Seelenheil dich zu häufigen Kniebeugungen aufgeweckt hat, so habe immer Wolle in deinen Händen" u. s. w. [1]). Nun folgt die Mahnung zu unausgesetzter, sorgfältiger Frauenarbeit, als der besten Lehrmeisterin der Keuschheit zum Dienste des Herrn (ed. Bened. IV, 793). Zu welchem Zwecke der Heilige seiner geistlichen Pflegetochter häufige Kniebeugungen für ihre christliche Tages- und Lebensordnung anrät, ist leicht erklärlich. Er will sie durch die Empfehlung jener Übungen zu nichts anderem veranlassen, als zu einem öftern prüfenden Einblick in sich selbst und zu gewissenhafter Erkenntnis und reuevollem Bekenntnis ihrer Sünden. Daß er der äußern Handlung der Kniebeugung die gleiche Bedeutung beimißt wie ein Tertullian, Basilius, Ambrosius und andere, beweist die in der Schrift gegen die Lucifexianer eingestreute Angabe, daß man am Sonntage und während der ganzen österlichen Zeit nicht von den Knieen aus anbete, oder das Fasten halte (Dominica et omni Pentecoste, nec de geniculis adorare et ieiunium sol-

1) Quumque haec finieris spatia et frequenter te ad figenda genua sollicitudo animae suscitaverit, habeto lanam semper in manibus etc.

Digitized by Google

vere). Die Annahme ist umso mehr berechtigt, als diese Beispiele hier gleichfalls zur Verteidigung des Grundsatzes angeführt sind, daß einer durch die Überlieferung in den Kirchen gebildeten vernünftigen Beobachtung ähnliche Rechtskraft zukomme, wie dem „in der Schrift" enthaltenen Gesetze (ed. Bened. IV, 294).

Über die höhere geistige Auslegung der sinnbildlichen Handlung spricht sich der ebenso fromme als scharfsinnig prüfende Kirchenvater an zwei Stellen in seiner Erklärung des Epheserbriefes mit großer Klarheit und Bestimmtheit aus. Schon in der Vorrede nimmt er bei der Erwähnung des Aufenthaltes des Apostels Paulus zu Ephesus bis zur Pfingstzeit zur Bemerkung Veranlassung, „es sei dies eine Zeit der Freude und des Sieges, in der man nicht das Knie beuge noch sich zur Erde bücke, sondern aufstehend mit dem Herrn zu den Höhen des Himmels sich erhebe" [1]) (ed. Vallarsi VII, 542).

Eingehender und tiefsinniger ist jedoch die Auseinandersetzung, welche er zu Eph. 3, 14 giebt. Er unterscheidet dabei genau zwischen der äußern und innern Seite des Menschen (alia esse exterioris hominis genua, alia interioris), und führt des weiteren aus, die Handlung beziehe sich nicht so fast auf die Kniee des Körpers, sondern auf die Unterwerfung des Geistes und Beugung des Gemütes und Gehorsam des Herzens. Deshalb sage man auch von jedem, der sich dem Heiland unterwerfe, er beuge ihm das Knie, wie man von dem, der

1) Usque ad Pentecosten, tempus laetitiae et victoriae, quo non flectimus genua nec curvamur in terram: sed cum Domino resurgentes ad coelorum alta sustollimur.

Digitized by Google

ein Sklave der Sünde sei, sage, er habe das Knie der Sünde gebeugt. Nach dieser geistigen Erklärung will er doch nicht die Gewohnheit beim Beten aufheben, wonach man Gott mit gesenktem Knie demütig anbete und mit zur Erde gebogenem Knie mehr das erlange, um was man ihn bitte. Im Gegenteile macht er sogar darauf aufmerksam, daß auch Paulus so gebetet habe, und daß Kniebeugungen ausdrücklich beim Gebete vorgeschrieben seien. Nichtsdestoweniger fügt er noch einmal zum Schlusse seiner bezüglichen Ausführung die Belehrung hinzu, daß die wahre Kniebeugung im Geiste bestehe; zumal da viele wohl das leibliche Knie beugten, aber nicht das des Geistes (ed. Vallarsi VII, 598 seq.). Die Ähnlichkeit dieser Darstellung mit der des Origenes leuchtet sofort ein.

13. Auf jene innere Bedeutung der äußern sinnbildlichen Handlung weist auch noch kurz, aber treffend der berühmteste Kirchenschriftsteller des siebenten Jahrhunderts, Isidor von Sevilla hin. In der inhaltsreichen Schrift de ecclesiasticis officiis lib. I, c. 34 kommt derselbe auch auf die Übung zu sprechen, daß man in der österlichen Zeit und an den Sonntagen beim Gebete nicht kniee, und begründet dieselbe mit dem Ausspruche eines Weisen, daß die Kniebeugung das Kennzeichen der Buße und der Trauer sei (inflexio genuum poenitentiae et luctus indicium est; Migne PL. 83, 769).

14. Endlich mag noch ein dem achten Jahrhundert angehöriger Zeuge vernommen werden. In der allgemein dem aus der Geschichte des ersten Bilderstreites berühmten Patriarchen Germanus aus Konstantinopel zugeschriebenen Schrift, welche *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* betitelt ist, wird gleichfalls der

Digitized by Google

tiefere Grund des Nicht-Kniebeugens an den Sonntagen und in der österlichen Zeit erklärt. Es heißt daselbst das Nicht-Kniebeugen bezeichnet die Auferstehung von unserm Falle, welche erfolgt ist durch die Auferstehung Christi am dritten Tage (*Τὸ μὴ κλίνειν γόνυ .... σημαίνει τὴν τῆς καταπτώσεως ἡμῶν ἀνόρθωσιν γενομένην διὰ τῆς τριημέρου τοῦ Χριστοῦ ἀναστάσεως;* Migne PG. 98 p. 391). Hier findet sich also in negativer Fassung dasselbe ausgesprochen, was die vorhergehende Darstellung in positiver bot.

Es stehen uns aber auch noch weitere Mittel zu Gebot, die erwähnten Angaben der Kirchenschriftsteller vom Ende des zweiten bis ungefähr zur Mitte des achten Jahrhunderts, welche den Gebrauch der Kniebeugung als Ausdruck des Buß- und Bittgebetes nicht nur für ihre Zeit einstimmig bezeugen, sondern vielfach auch diese Übung auf uralte Gewohnheit zurückführen, auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen. Es wurde bereits auf ein früheres Zeugnis, das des hl. Irenäus, hingewiesen und die große Wahrscheinlichkeit seines Bestehens dargethan. Mag es sich nun damit verhalten, wie es wolle, wir besitzen ganz bestimmte und sichere Zeugnisse aus noch früherer Zeit, welche das Gesagte aufs vollkommenste bestätigen. Das eine derselben reicht sogar in das erste christliche Jahrhundert hinauf. Das andere stammt nach der wahrscheinlichsten Annahme ungefähr aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Sind beide von einander unabhängig, so ergänzen sie sich inhaltlich auf das beste. Diesen dürfte noch ein drittes, zwar aus der Apokryphenlitteratur entnommenes, aber dennoch

Digitized by Google

für die hier in Betracht kommende Frage äußerst wertvolles angereiht werden.

1. Das erste Bußbuch der altchristlichen Litteratur, der Hirte des Hermas, hebt Kniebeugung und Sündenbekenntnis in ihrer innigsten Verbindung und gegenseitigen Beziehung an zwei sehr bezeichnenden Stellen hervor. Gleich am Anfange seiner Schrift (Vis. I, 1, 3) läßt der Verfasser den Hermas in der Nähe von Kumä auf einer Ebene ankommen, wo er die Kniee beugte und zum Herrn zu beten und seine Sünden zu bekennen begann (*τιθῶ τὰ γόνατα καὶ ἠρξάμην προσεύχεσθαι τῷ κυρίῳ καὶ ἐξομολογεῖσθαί μου τὰς ἁμαρτίας;* Funk, Patr. apost. I, 336). In gleicher Weise bereitete sich dieser nach der Darstellung des apokryphen Apokalyptikers auf den Empfang der zweiten und dritten Offenbarung vor (Vis. II, 1, 2 Vis. III, 1, 5). Vor der zweiten Offenbarung preist Hermas noch besonders den Namen des Herrn dafür, daß er ihn für würdig erachtete und ihm seine früheren Sünden kund that. Es mag hier nur noch vorläufig bemerkt werden, daß die beiden Stellen in Vis. I, 1, 3 und Vis. III, 1, 5 fast wörtlich aus Jesaia 45, 24 und Röm. 14, 11 herübergenommen sind. Wohl geschieht hier das Sündenbekenntnis dem Herrn allein im verborgenen, aber das Bezeichnende ist doch dabei der Umstand, daß es zugleich mit der äußern Handlung der Kniebeugung begleitet ist. Indes findet sich in der ältesten außerbiblischen Schrift der ersten christlichen Zeit als Kehrstück das Ablegen des Sündenbekenntnisses in der Kirche (*ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ*, Doctrina duodecim apostolorum c. 4, 14 ed. Funk p. 17) oder vor

Digitized by Google

der versammelten Gemeinde (*κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες . . . προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα* ibidem c. 14, 1) nicht weniger als zweimal mit ziemlich starker Betonung ausgesprochen. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß die sinnbildliche Handlung des Kniebeugens damit verbunden sein konnte.

2. Ein wohl demselben Jahrhundert wie der Pastor Hermae angehöriges Schriftstück [1]), welches einen noch ausgeprägteren apokryphen Charakter an sich trägt, die Apocalypsis Mosis, schildert einen ähnlichen Vorgang in sehr malerischer Weise. Es stellt das Verhalten Evas nach dem Sündenfalle um die Todesstunde Adams dar. Sie fällt nieder zur Erde und spricht zu wiederholtenmalen zu Gott: „ich habe dir gesündigt" und bekennt sich auch als Ursache jeglicher Sünde in der Schöpfung. Da sie so betend auf den Knieen liegt, (*ἔτι δὲ εὐχομένης τῆς Εὔας ἐπὶ τὰ γόνατα αὐτῆς οὔσης*) erscheint ihr der Engel der Menschheit und spricht sie also an: „erhebe dich Eva von deiner Buße" (*ἀνάστα Εὔα ἐκ τῆς μετανοίας σου*; Tischendorf, Apocalypses apocryphae p. 17 sq.). Sodann überbringt er ihr die Nachricht von dem Tode ihres Mannes. Man ersieht hieraus wiederum, daß der Sündenfall und die daran sich anschließende Verstoßung aus dem Paradiese nebst erfolgter Versetzung auf die Erde für die Entstehung der sinnbildlichen Handlung der Kniebeugung maßgebend war.

3. Nicht weniger Licht hierüber verbreitet aber jener Brief, welchen der römische Klemens an die Christen-

1) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. I, 1056 f.

Digitized by Google

gemeinde von Korinth schrieb, um sie zum Gehorsam und zur Unterwerfung unter ihre kirchlichen Vorgesetzten zu ermahnen. In besonders eindringlichen Worten wandte er sich c. 57, 1 u. 2 an die Anstifter des Aufstandes mit folgender Mahnung: Unterwerfet euch den Priestern und lasset euch zur Buße erziehen, nachdem ihr die Kniee eures Herzens gebeugt habt. Lernet euch unterwerfen, nachdem ihr die prahlerische und übermütige Anmaßung eurer Zunge abgelegt habt [1]). Spricht auch jener Vater des apostolischen Zeitalters im vorangehenden Kapitel von der heiligen Zucht, die der Herr selbst als guter Vater an ihnen (den Aufständischen) üben wolle, um an denselben Barmherzigkeit walten zu lassen, so ist in dem gleich darauf folgenden auch von der Unterwerfung unter die Priester und der Erziehung zur Buße die Rede, so daß auch das zu diesem Zwecke angeratene Zuchtmittel der innern und äußern Unterwerfung auf Gott sowohl als auch auf die gemäß göttlicher Anordnung durch die Apostel bestellten Presbyter zu beziehen ist (vgl. c. 42, 44, 54). Jedenfalls ist die Darstellung nach beiden Seiten hin schillernd. Der Umstand, daß das Sündenbekenntnis zu Gott und zu dessen Ehre geschieht, wie wir aus c. 51 u. 52 ersehen, schließt die Ablegung desselben vor den Priestern nicht aus, sondern nach der aus c. 57 angeführten Stelle ein, zumal da die letzteren wegen der

1) *Ὑμεῖς οὖν οἱ τὴν καταβολὴν τῆς στάσεως ποιήσαντες ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν. Μάθετε ὑποτάσσεσθαι, ἀποθέμενοι τὴν ἀλαζόνα καὶ ὑπερήφανον τῆς γλώσσης ὑμῶν αὐθάδειαν* (Funk l. c. p. 132).

Digitized by Google

erlittenen Unbilden stark in persönliche Mitleidenschaft gezogen waren. Was aber die Ausdrucksweise des ersten Klemensbriefes am meisten auszeichnet, ist die kurze, aber äußerst zutreffende Erklärung der sinnbildlichen Handlung des Kniebeugens. Das Bild und der durch dasselbe betroffene Gegenstand stehen so nahe neben einander, daß die innige Vermählung des geistigen und des körperlichen Vorganges als Ausdruck der reuemütigen Seelenstimmung nicht entsprechender hätte geschildert werden können. Kaum eine andere Stelle dürfte daher des bisher so sehr im Dunkeln gelassene *γόνυ κλίνων* des Kanons V von Neocäsarea besser beleuchten als gerade die soeben ausführlicher besprochene des römischen Klemens. Das Zeugnis fällt, wie schon angedeutet, um so mehr ins Gewicht, als es zugleich das älteste der uns noch erhaltenen schriftlichen Überlieferung des christlichen Altertums ist.

Es weist aber dasselbe neben dem des Hirten des Hermas auf einen noch älteren Ursprung, auf die erste Hinterlage unseres Glaubens, die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, mit offenkundiger Bestimmtheit hin. Der Nachweis, daß den heiligen Schriftstellern sowohl die Handlung selbst als auch der ihr zu Grunde liegende Gedanke nicht fremd gewesen ist, dürfte daher nicht schwer zu erbringen sein. Vielleicht hatte der römische Klemens selbst beim Niederschreiben der bezeichneten Stelle die entsprechende in der Oratio Manassis sich findende »*Καὶ νῦν κλίνω γόνυ καρδίας (μου)*« lautende im Auge, welche durch die LXX überliefert worden war, wenn auch ihr apokrypher Charakter feststeht. (Vgl. Funk l. c. p. 132 n. 1; LXX ed. Tischen-

Digitized by Google

dorf sexta I, LXII sq., Keil-Delitzsch, Kommentar über die Chronik S. 363, Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes zweite Aufl. II, 720 f.). Das Gebet Manasses, das wirklich als Muster eines Bußgebetes bezeichnet werden kann, findet sich übrigens schon in der am Anfang des dritten Jahrhunderts entstandenen Didaskalia, von wo es in die Apostolischen Konstitutionen II, 22 überging. Da Klemens aber, wie aus c. 59 hervorzugehen scheint, eine Vorliebe für diesen Tropus gehabt hat — es kommt daselbst auch die Stelle *ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν* (Funk l. c. p. 136) vor —, so bleibt die Beziehung immerhin zweifelhaft. Indes besitzen wir genug Belege aus den kanonischen Schriften des Alten Testaments, welche die biblische Grundlage der sinnbildlichen Handlung darzuthun vermögen.

Es finden sich darin zwei gleichlautende Ausdrücke ברך und כרע, welche als Zeichen der Ehrerbietung vor Gott und den Menschen gebraucht werden. In letzterer Hinsicht wäre auf das schon Genes. 41, 43 vorkommende אַבְרֵךְ, man beuge das Knie, aufmerksam zu machen, welches die Herolde im Auftrage Pharaos vor dem ägyptischen Joseph ausrufen mußten, um das Volk zur Leistung der demselben gebührenden Ehrfurcht aufzufordern. In ersterer wären zahllose Stellen namhaft zu machen, doch wollen wir uns auf die Hervorhebung der wichtigeren beschränken. In Psalm 72, 9 läßt der gotterfüllte Sänger dem messianischen Könige die Wüstenbewohner dadurch ihre Huldigung darbringen, daß sie vor ihm ihre Knie beugen, während seine Feinde Staub lecken (Kautzsch, die Psalmen übersetzt 1893 S. 201). Redet er hier ganz allgemein von dem höchsten Ausdruck

Digitized by Google

der Verehrung, welche aber immerhin eine That der Verdemütigung und Unterwerfung von seiten derer ist, welche dieselbe leisten, so bekommt die in Psalm 95, 6 doppelt mit beiden genannten Verben angewandte Redeweise wegen des Zusammenhanges noch eine besondere Bedeutung. Sie soll nicht bloß eine einfache Unterwerfung unter den Herrn, sondern eine reuevolle, bei den frommen Betern bewerkstelligen. Wie die in v. 8 ausgesprochene Mahnung und das von v. 9 an ausgeführte abschreckende Beispiel des Murrens der Juden in der Wüste gegen Gott zeigen, wollte der Psalmist die Angehörigen seines Volkes zur bußfertigen Gesinnung zugleich wie zur Freude über das von seinem großen Könige ihm bereitete Heil stimmen. LXX und Vulgata setzten daher an die Stelle des zweiten synonymen Ausdruckes den des Weinens (*κλαύσωμεν ἐνωπίον κυρίου*, ploremus coram Domino). In diesem Sinne wurde auch, wir wir gesehen haben, die Stelle vom hl. Ambrosius in seiner Schrift „über die Buße" verwertet.

Eine ähnliche Umdeutung gestattete sich, wie gleichfalls schon dargethan wurde, der Verfasser des ältesten Bußbuches der christlichen Zeit hinsichtlich Jesaia 45, 24 und Röm. 14, 11. Prüft man die Stellen nach ihrem innern Zusammenhang, so dürfte der denselben beigelegte Sinn nicht besonders auffällig erscheinen. Der alttestamentliche Seher schildert daselbst in kurzen, markigen Zügen die Bekehrung und Rechtfertigung der Völker auf Grund der Gerechtigkeit und Allmacht Gottes. Durch das feierlichste, in Eidesform abgelegte Bekenntnis schwört der Herr allen Enden der Erde aus seinem Gerechtigkeits-Munde d. h. aus sich selbst, als dem Urquelle

Digitized by Google

aller Gerechtigkeit, seinen Rechtfertigungswillen zu. Vermöge der seinem Worte anhaftenden Allmacht bewirkt er sodann, daß sich ihm beugen wird jeglich Knie und jegliche Zunge ihm gleichfalls zuschwören, d. h. sich treu zu ihm bekennen wird. Soll auch durch den Schwur die Unveränderlichkeit des göttlichen Heilsplanes aufs heiligste bekräftigt werden, so kommt demselben wegen seiner Erwiderung doch noch die in letzterer liegende Bedeutung zu. Diese kann aber nicht so fast in dem äußern Umstande des förmlichen Schwörens gefunden werden, sondern es muß hier dem ganz gleich lautenden Ausdrucke eine allgemeinere Deutung gegeben werden. Dieselbe ist auch schon im Codex Alexandrinus der LXX durch die Übersetzung *καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ* (ed. Tischendorf II, 308 n. 23, Delitzsch, Biblischer Kommentar über den Propheten Jesaia 3. Aufl. S. 481) ganz sinngemäß enthalten. Hieronymus faßte im Sinne der LXX beide Bedeutungen in omnis lingua iurans et confitens Deum zusammen (Comm. in Isaiam ed. Vallarsi IV, 543). In gleicher Weise citiert Paulus die Stelle im Römerbrief. Nur gab er auch den ersten Ausdruck בִּי נִשְׁבַּעְתִּי durch *ζῶ ἐγώ* etwas freier wieder. Die Beziehung des *ἐξομολογεῖσθαι* auf das Bekenntnis der Sünden lag aber gleichfalls für einen christlichen Schriftsteller wegen des verheißenden Schlußsatzes (Jes. 45, 25) „In Jahve wird gerecht und wird sich rühmen aller Same Israel" nicht allzu ferne. Bestand nach dem Ausspruche jenes Propheten, der bereits zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde die Mitte einnahm, „die Heilserkenntnis in der Vergebung der Sünden" (Luk. 1, 77), so war es nur noch ein Schritt, das Bekennt-

Digitized by Google

nis dessen, der glaubt zur Gerechtigkeit, d. h. um dadurch gerechtfertigt zu werden (Röm. 10, 10), als dasjenige zu fassen, welches in vorzüglichster Weise und auf ordentlichem Wege das Heil erwirkt, was eben das Bekenntnis der Sünden ist. Dasselbe wird in erster Linie vor Gott abgelegt, wenn auch unter Umständen noch vor den Menschen. Was aber der christlichen Auffassung besonders den Weg zu dieser Deutung wies, ist sicher die enge Verbindung des Bekenntnisses mit der sinnbildlichen Handlung des Kniebeugens. Diesen Punkt hat auch der letzte bedeutendere Kirchenvater der Griechen, Cyrill von Alexandrien, bei Erklärung der Jesaiastelle vor allem aufgegriffen, um daran seine Ausführung auf die Bekehrung aller Völker anzuknüpfen. „Wie soll das: „„Es wird sich Gott beugen das Knie und daß sein Name von allen beschworen wird"" anders verstanden werden als von der Bekehrung aller und Erkenntnis und Offenbarung ihrer innigsten Beziehung zu Gott?" Und weiter sagt er von ihnen: „Sie halten ihren Nacken unter sein Joch und beugen das Knie, indem sie ihre Bittgebete verrichten" (Migne PG. 70, 985 [1]). Das *ἐξομολογεῖσθαι* erklärt Chrysostomus in der 26. Homilie zum Römerbrief einfach als Rechenschaftablegen über das Begangene (*ἐξομολογήσεται τοντέστιν εὐθύνας δώσει τῶν πεπραγμένων;* Bibliotheca patrum Chrysostomus I, 411).

Weitere Belege für die allgemeinere sinnbildliche Bedeutung der Kniebeugung als Zeichen der Ehrerbietung lassen sich erbringen aus dem Alten Testamente zuvor-

1) *Τὸ δὲ κάμψει θεῷ γόνυ, ὅρκιόν τε πρὸς ἁπάντων αὐτοῦ γίνεσθαι τὸ ὄνομα, τί ἂν ἕτερον εἶναι νοοῖτο πλὴν ὅτι πάντων ἐπιστροφὴ καὶ ἐπίγνωσις, καὶ τῆς πρὸς αὐτὸν οἰκειότητος δήλωσις.*

Digitized by Google

derſt 2 Chr. 6, 13 und 2 Chr. 29, 29, welch letzterer Stelle um ſo mehr Wert zukommt, als die Handlung nach Beendigung eines Sünd- und Brandopfers durch den König Ezechias geſchah. Sodann mag noch auf 1 K. 19, 18 als Ehrenbezeugung vor den Götzen, und 2 K. 1, 13 und Eſth. 3, 2, 5 vor Menſchen hingewieſen ſein (vrgl. Siegfried—Stade, Hebräiſches Wörterbuch zum Alten Teſtament 1893, S. 104 u. 300).

Von den zahlreichen neuteſtamentlichen Stellen ſind vor allem außer der ſchon genannten Röm. 14, 11 beſonders hervorzuheben Epheſ. 3, 14 und Philipp. 2, 10. Zu erſterer bemerkt Johannes Chryſoſtomus in der ſiebenten Homilie zu jenem Briefe: „Er ſagte nicht einfach: ich bete, ſondern zeigte die niedergeſchlagene Stimmung beim Bittgebete durch das Kniebeugen an (*οὐκ εἶπεν ἁπλῶς, εὔχομαι, ἀλλὰ τὴν κατανενυγμένην δέησιν διὰ τοῦ κάμπτειν τὰ γόνατα ἐδήλωσεν;* Bibliotheca patrum Chrysost. IV, 168).

Hienach dürfte ſowohl über die allgemeine Bedeutung des *γόνυ κλίνειν* überhaupt wie über die beſondere in can. V von Neocäſarea kaum ein Zweifel mehr beſtehen. Die angeführten Belegſtellen aus der patriſtiſchen Litteratur könnten wohl noch um ein beträchtliches vermehrt werden. Doch mögen ſie bei unbefangener Prüfung ſich als genügend erweiſen, einen längſt in die innere Geſchichte der alten Kirche eingeſchlichenen Irrtum zu zerſtören. Wohl erhielten ſich in der kirchlichen Übung Überreſte aus jenen alten Zeiten bis auf unſere Tage [1]).

1) Es mag nur an die liturgiſche Vorſchrift erinnert werden, an Sonntagen und während der öſterlichen Zeit die Marianiſche Schlußantiphon und den Angelus ſtehend zu verrichten.

Digitized by Google

Allein man war ſich des tieferen Grundes der beſprochenen äußeren Handlung viel zu wenig mehr bewußt, weshalb auch die ſonſt ſo beredte kirchliche Zeichenſprache im vorliegenden Falle ſo lange ſelbſt für die wiſſenſchaftliche Forſchung ſtumm und unverſtanden blieb. So war die öfters erwähnte Beſtimmung des c. XX von Nicäa in das Corpus iuris canonici c. 13 dist. 3 de consecratione übergegangen. Die bezügliche Übung der griechiſchen Kirche aber beſchrieb genau ums Jahr 1625 als noch beſtehend mit ausdrücklicher Berufung auf die bekannte Stelle des hl. Baſilius Metrophanes Critopulus in ſeiner *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς* c. 22 (Kimmel, Monumenta fidei ecclesiae orientalis II, 200 seqq.). Dennoch blieb ein mit jenen liturgiſchen Verordnungen enge zuſammenhängender Ausdruck Jahrhunderte lang unbeachtet und führte, wie gezeigt wurde, zu ganz falſchen und ſchiefen Aufſtellungen. Es dürfte ſich deshalb auch hier der Satz bewahrheiten, daß oft auch dem Kleinſten im Geſamtbau der Geſchichte mit Rückſicht auf deſſen Verhältnis zum großen und ganzen eine ſehr beachtenswerte Bedeutung zukommen kann [1]).

1) M. E. findet das Wort *γόνυ κλίνων* im Kanon V von Neocäſarea, dieſe lange beſtehende crux interpretum, hier die richtige Erklärung. Daß das Wort ſo zu deuten und nicht von irgend einem kirchlichen Stand zu verſtehen iſt, zeigt auch die Umſchreibung des Kanons in Cod. Vindob. hist. gr. 7. Der Kanon wird hier fol. 22^{v} kurz folgendermaßen wiedergegeben: *Περὶ κατηχουμένων ἁμαρτανόντων· ἀκρόασις· εἰ δὲ ἐπιμένουσιν, ἐξωθοῦνται.* Funk.

2.

Zur Encyklika „Providentissimus Deus“.

Von Prof. Dr. **Scholz** in Würzburg.

Die Encyklika: »Providentissimus Deus« De Studiis Sacrae Scripturae v. 18. Nov. 1893 ist ein Dokument von einer Tragweite für die katholische Exegese, wie die Kirchengeschichte bis jetzt noch keines zu verzeichnen hatte. Sie hat sich zur Aufgabe gestellt, in dem eben in unserer Zeit mit noch nie dagewesener Heftigkeit tobenden Kampfe um die hl. Schrift, namentlich Alten Testamentes, die katholischen Exegeten anzueifern und ihren Arbeiten Richtung und sichere Grundlagen zu geben: Nobilissimum hoc sacrarum litterarum studium excitare et commendare, atque etiam ad temporum necessitates congruentius dirigere.

Schreiber dieses hat eine ziemliche Reihe von Jahren auf dem Gebiete der a. t. Exegese gearbeitet und seine Arbeiten waren und sind noch Gegenstand dogmatischer Beanstandungen, deren Voraussetzungen in der Encyklika entschieden sind. Die folgenden Zeilen werden daher auch das Interesse haben, daß zwei wichtige Fragen,

Digitized by Google

welche die kathol. Exegese a. T. seit den letzten 14, resp. 19, Jahren beschäftigten, geschichtlich besprochen werden.

Die unmittelbare Veranlassung, jetzt darüber zu schreiben, ist ein das genannte Thema behandelnder Artikel in den Maria-Laacher Stimmen 1894, II, der weitere Erklärung wünschenswert zu machen scheint, und auch sonst die Kritik herausfordert.

Im J. 1875 erschien m. Schrift: „Der masorethische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias". Die beiden Texte zeigen bekanntlich große Verschiedenheiten, deren wichtigste darin besteht, daß der masorethische erheblich ausführlicher ist. Die Differenz wird, wenn man die über das Buch zerstreuten mehr gebotenen Texte addiert, etwa 1/10 des Ganzen, also einen Umfang von etwa 5 mittleren Kapiteln, betragen. Die Schrift machte kein größeres Aufsehen, als bei derartigen Publikationen gewöhnlich ist. — Im J. 1880 folgte der Kommentar über „Jeremias", in dem die dort ausgesprochenen Grundsätze weiter begründet und angewendet wurden. Die Resultate lassen sich auf die zwei Sätze zurückführen: „Der kürzere Text ist der ursprünglichere"; und: „Der masorethische, und mit ihm der Vulgata-Text, des Buches Jeremias, als der längere, ist kritisch der geringere". — Zu gleicher Zeit hatte ich die Rede zur Feier des 298. Eröffnungstages unserer Universität zu halten. Als Thema wurde „Der masorethische Text und die LXX-Übersetzung des Buches Jesaias" gewählt, und zu diesem Zwecke das B. Jesaias untersucht. Die dabei gewonnenen kritischen Resultate stimmten mit dem am B. Jeremias gefundenen vollkommen überein. Damit war der Fragepunkt aus seiner

Digitized by Google

akademischen Höhe in den Gesichtskreis auch solcher gerückt, welche die Lösung jeder biblischen Schwierigkeit in ihrer Dogmatik besitzen. Die „Stimmen aus Maria-Laach" erklärten, anschließend an eine Äußerung in der Vorrede, die am B. Jeremias geübte Kritik für zuweitgehend, was natürlich nur ein schonender Ausdruck für: mit dem Dogma unvereinbar, sein sollte. Der Sturm tobte so heftig, daß selbst mein Auditorium, soweit es anging, die gefährliche Nähe mied. Doch fand die Rede auch Freunde, und in erster Linie nahm sich ihrer der sel. Himpel in der Tübinger Quartalschrift mit der ihm eigenen Schärfe an. Damit schien die Sache vorderhand beruhen zu können. Da wurde i. J. 1881 eine Erklärung zu Jeremias veröffentlicht von einem jungen Manne, dem es, da er eben erst von der Schulbank aufgestanden war, in ganz kurzer Zeit gelungen war, einen Kommentar über Jeremias abzuschreiben. Um sich bei der die kathol.-theologische Welt beherrschenden Richtung zu empfehlen, versprach derselbe in der Einleitung, meine Kritik völlig zu vernichten, vergaß aber im Kommentar auf dieses Versprechen. Die „Stimmen" griffen diese ihnen sympathischen Verheißungen auf und erneuerten und erweiterten den Angriff. Da mittlerweile, vielleicht nicht aus eigenem Triebe, noch ein dritter sich eingefunden hatte, drängte sich die Überzeugung auf, es sei an der Zeit, zu antworten. Das geschah in der Vorrede zum Kommentare über Hoseas 1882. Hiemit hörte der offene Kampf auf, der Gegensatz aber blieb. Die „Stimmen", wenn sie es auch nicht so deutlich aussprachen, hielten diese Kritik mit dem Satze im tridentinischen Dekrete: cum omnibus suis partibus für unvereinbar, und der

Digitized by Google

Kritiker blieb aus Achtung vor der ihm unbedingt feststehenden Sicherheit seiner Resultate und mit der schon 1875 ausgesprochenen Ansicht, l. c. S. 217 ff., daß die Glossen prophetische Interpretationen seien, 1. Kor. 12, 10. 28; 14, 26, und zum kanonischen Buche gehören, bei seiner Ansicht.

Mittlerweile haben diese kritischen Grundsätze Fortschritte, vielleicht auch Schule, gemacht. Abott, Essays chiefly on the original texts of the old testament, Theol. Litteraturzeitung 1892, No. 22, vertritt den Satz, daß der hebräische Text nicht zuverlässig sei, und der Referent fügt bei, daß diese Ansicht in dem konservativen England schon mehr durchdringe, während Deutschland langsam folge. — Merkwürdiger aber ist eine Äußerung Kaulen's im Kirchenlexikon, Artikel „Judith": „.... Die Gewißheit steigt, wenn der Kanon festgehalten wird, daß überhaupt nur das, was in allen Texten steht, zum ursprünglichen Buche gehört". Dabei scheint als selbstverständlich angenommen zu sein, daß die Glossen Irriges sagen. Das geht wesentlich weiter als meine Kritik. Auch aus wissenschaftlichen Gründen will es nicht einleuchten, warum die Glossatoren, die zum Teile nicht lange nach Abfassung des Buches schrieben, immer sollten geirrt haben. Auch Bickell in Wien, der in seiner Recension über Gutberlet's Tobias den längsten Text für den ursprünglichen hielt, mein Kommentar zu Tobias S. 6 u. 15, ist bei „Job" zu etwas anderer Auffassung gelangt. Soweit wissenschaftliche Schrifterklärung für zulässig gehalten wird, können die kritischen Grundsätze, die ich im Kommentar zu Jeremias aufstellte, jetzt als ziemlich allgemein anerkannt betrachtet werden.

Digitized by Google

Die Encyklika unterscheidet in Bezug auf die Kritik; I) Das Feststellen der richtigen Lesart: post expensam, ubi opus sit, omni industria lectionem; II) die ars quam vocant criticam, die sie dann unterabteilt 1) in die wahre Wissenschaft der Kritik: vera artis criticae disciplina; und 2) in die sg. „höhere Kritik": artificium [1]) nomine honestatum criticae sublimioris. Die erste Art, die sg. diplomatische Kritik, ist für sich klar, und die letzte wird als solche bestimmt: quo (sc. artificio) ex solis internis, ut loquuntur, rationibus cuiuspiam libri origo, integritas, auctoritas diiudicata emergant. Gemeint ist vornemlich die Penta- oder Hexateuchkritik, die als „höhere Kritik" den geschichtlichen Zeugnissen widersprechende Sätze über origo, integritas, auctoritas hl. Bücher aufstellt, wie auch das Vorhergehende sagt, wonach zu wissenschaftlicher Arbeit gegen die scientia libera der sich so nennenden evangelici ausgerüstet werden will. — Nicht so klar scheint, was unter der zweiten zu verstehen sei. Die „Stimmen", S. 136, erklären: „Die falschen Voraussetzungen und Trugschlüsse (der Gegner) aufdecken und das Willkürliche der Verfahrungsweise schonungslos bloßlegen". Allein das ist Kritik der Kritiken, nicht biblische Kritik, zu der sie als species gehört. Die Bemängelung von Kritiken führt ferner nicht den Namen „Kritik", und verdient ihn auch nicht, während »ut vocant« auf eine gewöhnliche Art hinweist. Die Kritik von Kritiken kann auch nicht wohl disciplina genannt werden. Zudem wird sie neben dem Studium der alten orientalischen Sprachen als eine eigene bibl. Hifswissenschaft be-

1) In der Einleitung zu Joel S. 2 (1885) habe ich sie „Technik" genannt.

Digitized by Google

zeichnet: Est primum in studio linguarum veterum orientalium simulque in arte quam vocant criticam. Sie soll also das Mittel zur positiven Erklärung der Schrift sein, was solche Widerlegungen ihrer Natur nach nicht sind, denn die Lösung von Schwierigkeiten ergiebt kein positives Resultat, und für wissenschaftliche Auffassung versteht es sich, wenn die Schwierigkeiten gelöst scheinen, noch lange nicht von selbst, daß alles in Ordnung sei, wie gewisse Einleitungen als selbstverständlich annehmen. Vielfach aber sind leider selbst die gebotenen „Lösungen" auch dem geneigtesten Willen ungenügend, und kann man sich höchstens zu einem: non liquet verstehen. Mit dieser „Kritik" wird die Kenntnis der hl. Schrift, die biblische Wissenschaft, nicht gefördert. — Die vera ars critica ist nicht sowohl eine eigene Art, als eine erweiterte und angewendete diplomatische, indem auch sie zunächst auf verschieden überlieferten Texten, wie erstere auf den lectiones variae, beruht. Wie ferner erstere, wo die lectiones variae im Stiche lassen, zu Konjekturen ihre Zuflucht nehmen muß und nimmt, so führt auch die Textkritik zu Grundsätzen, die, wo kritische Zeugnisse abgehen, zu Konjekturen berechtigen. Die prinzipielle Berechtigung beider ist demnach dieselbe. Die Textkritik ist auch darum mit vera artis criticae disciplina gemeint, weil sonst diese für die Bibelerklärung wichtigste und allein berechtigte Art von Kritik gar nicht erwähnt wäre. — Die Encyklika sieht diese Kritik als die Waffe an, womit die falsche höhere Kritik zu bekämpfen sei: hos autem ipsos (Professores) ... doctiores esse oportet atque exercitatiores in vera artis criticae disciplina: perperam enim et cum religionis damno

Digitized by Google

inductum est artificium nomine honestatum criticae sublimioris. Dieſes artificium, als falſche Kritik, teilt die Eigenſchaft jedes Irrtumes: ſie iſt Mißbrauch und Entſtellung der vera ars critica, die alſo älter und eine ſelbſtändige disciplina iſt, und deren richtige Begrenzung und Anwendung das wirkſame Mittel zur Widerlegung jenes artificium naturgemäß geben kann und giebt.

Wahre Kritik iſt von ſorgfältigſter Exegeſe nicht trennbar, und es iſt eine weſentliche Ausſtellung an der ſg. höheren Kritik, daß ſie das zu wenig berückſichtigt. Sie hat, im engſten Bunde mit der Erklärung, die Anlage und Struktur der Texte zu unterſuchen, ob dieſelben einheitlich oder zuſammengeſetzt, namentlich ob ſie nicht von Gloſſen durchſetzt ſeien u. ſ. w. Letzteres iſt aus dem Grunde wichtig, weil die Gloſſen erklärenden Charakter tragen, und es einen ganz verſchiedenen Sinn ergeben muß, je nachdem etwas als Fortſetzung im Texte oder als Erklärung zu einem vorausgehenden Satze aufzufaſſen iſt. Dieſer Kritik fällt die gewaltige Aufgabe zu, die Bibel zu erklären. Sie iſt eine Wiſſenſchaft, die kaum erſt in ihren erſten Anfängen da iſt. Ihre Aufgabe iſt alſo vorerſt mehr eine ideale. Allein da die Schrift doch gegeben ſcheint, um nach Verhältnis der Zeiten erklärt zu werden, iſt es gerechtfertigt, dieſem Ideale nachzuſtreben. Bis zur Erreichung desſelben wird der Streit nebenbei mit Hervorhebung der Schwächen und Fehler der gegneriſchen Auffaſſungen geführt, und der Grundſatz feſtgehalten werden müſſen: historiae testimonia valere prae ceteris. Ausdrücklich ſoll aber hervorgehoben werden, daß auf dieſe Gegenkritik kein entſcheidendes Gewicht gelegt werden kann.

Digitized by Google

Die Einwendungen sind so zahlreich und vielfach so schwerwiegend, daß nur das Sonnenlicht der wahren Erklärung wirkliche Hilfe schaffen kann. Dazu fehlt es aber bei uns Katholiken — und die Encyklika deutet an, daß dieses endliche Resultat nur durch katholische Prinzipien erreichbar sei — z. B. noch an allem, zuerst an kritischen und exegetischen Prinzipien. Und diese will die Encyklika *geben*. Sie will hoc studium excitare et commendare atque etiam ad temporum necessitates congruentius *dirigere*. Sie wendet sich überhaupt nicht gegen exegetische Strömungen in der Kirche, denn es geschieht, wie sie mit Recht andeutet, ohnehin zu wenig — um von der Qualität zu schweigen; sondern empfiehlt kritische Exegese und gestattet neue Ansichten, wobei sie aber Vorsicht zur Pflicht macht. Die vera artis criticae disciplina ist demnach wissenschaftliche Exegese, die, den temporum necessitates entsprechend, nach ihrer für die Jetztzeit wichtigsten Eigenschaft ars critica genannt wird. Den Gedanken habe ich in der Vorrede zu Esther, S. 4. 5 getroffen: „Man vergesse nicht, daß, seit die Kirchengeschichte schreibt, ein so umfassender und die grundlegenden Prinzipien bedrohender Angriff auf die hl. Schrift, zunächst a. Ts., noch nicht ist gemacht worden wie in unsern Tagen. Dem gegenüber genügt nicht, die gewonnenen Resultate der Sacherklärung zusammenzustellen und die Berechtigung der Kritik in jedem konkreten Falle mit dialektischen Ausreden oder mit thatsächlichen Cavillationen zu leugnen. Die Kritik hat ihr Recht bewiesen, und es steht für eine Reihe von Büchern urkundlich fest. Die Analogie für andere liegt nahe. Wohl wird auch diese Wissenschaft die Kirche

Digitized by Google

oder das Christentum nicht stürzen, aber großen Schaden wird sie anrichten, wenn man dem Kampfe seitens der berufenen oder sich für berufen haltenden Verteidiger der Schrift katholischerseits scheu ausweicht. Und man wird ihm ausweichen müssen, bis man zu richtigen kritischen und exegetischen Prinzipien zurückkehrt. Der Apologet der Bibel muß, entsprechend dem Angriffe, in unserer Zeit zu allererst „Kritiker" sein. Unter „Kritik" ist aber nicht ein planloses Dreinreden zu verstehen, ohne daß man auch nur eine Stunde ernste Studien darüber gemacht hätte, schon weil man wegen Vorurteil nicht kann. Vielmehr gehört dazu ein langes, von rücksichtsloser Wahrheitsliebe geleitetes Studium".

Der zweite Punkt betrifft die Allegorie. Die Berechtigung dieser Erklärungsweise im Allgemeinen lehren Provv. 1, 2—6:

Um Sprüche (parabolae) und sinnreiche Reden zu verstehen,
Worte der Weisen (Chakamim) und ihre Rätsel;

und Sirach 39, 1:

. . . . Anders, wer seinen Geist darauf richtet,
Und sinnet über das Gesetz des Höchsten!
Er erforscht die Weisheit der Alten . . . .
Und in den Tiefsinn ihrer Sprüche dringet er ein.
Versteckte Gleichnisse erforschet er,
Und mit Rätselsprüchen beschäftigt er sich. —

Das setzt voraus, daß es im „Gesetze des Höchsten" „Weisheit, Tiefsinn, Gleichnisse, Rätselsprüche" gebe. Da es aber nach dem von der Encyklika adoptierten Ausspruche des hl. Hieronymus *sit commentatoris officium, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere*, so wird es nicht nur erlaubt, sondern

Digitized by Google

Pflicht sein, allegorische Bücher oder Midraschim als das zu erklären, was sie sind. In der Vorrede zu Judith, S. IV (1887) steht der Satz: „Es ist, da wir fast ausschließlich auf das Buch angewiesen sind, an dieses die Frage zu stellen: Was sagst du von dir selber? Und wenn es ein prophetisches sein will, so hat niemand das Recht zu widersprechen". Die Frage ist nur: Welches sind solche Bücher? Für eines haben wir eine kirchliche Entscheidung, indem die 5. Synode die Auffassung des Theodor von Mopsuestia, daß das Hohelied ein Liebeslied Salomo's sei, verwarf. Scholz, Komm. über Esther S. II. Das Prinzip, daß alles „historisch" sein müsse, ist damit verurteilt.

Bekanntlich ist namentlich Kap. I der Genesis die crux interpretum. Wenn selbst Männer wie ein Stoppani, Prof. der Geologie zu Florenz, und Priester, zu einer Art allegorischer Erklärung ihre Zuflucht nehmen zu müssen glauben, kann man es Niemand verargen, wenn er die dreisten Erklärungen der Nächsten-Besten, die uns belehren, oder als „Autoritäten" bestätigen: In 6 × 24 Stunden hat Gott die Welt erschaffen — bei Seite legt. Auf solche Leistungen paßt das Wort des Propheten: Et curabant contritionem filiae populi mei cum ignominia (oder cum levitate) dicentes: Pax, pax! et non erat pax. Jer. 6, 14.

In der Rede zum 311. Eröffnungstage unserer Hochschule wurde die Frage gestreift, S. 28: „Die jetzt als selbstverständlich angesehene Erklärung, daß Gen. I von der Schöpfung des sichtbaren Himmels und unserer Erde rede, ist nicht die älteste, Komm. zu Esther, S. 6. 7. Anm. Schon das folgende Kapitel spricht dagegen. Während

Digitized by Google

nämlich Kapitel I der Mensch zuletzt erschaffen ist, setzt dieses, einige Zeilen später, dessen Schöpfung an den Anfang. Wenn von der geistigen, religiösen Schöpfung die Rede ist, und wenn das Sechstagewerk nicht sechs auf einander folgende Werke, sondern in sechsmal wiederholter Darstellung das nämliche Werk, jedesmal unter einem anderen Bilde oder nach einer anderen Seite, beschreibt, sind beide Kapitel einstimmig, und die Umstellung der Werke in Kap. II ist gerechtfertigt". Dabei ist aber nicht auszuschließen, daß die natürliche Welt, die ja die Voraussetzung der übernatürlichen ist, zugleich miterschaffen wurde, nur wäre erstere in erster Linie bei der Darstellung berücksichtigt. Der Bischof Clifford von Clifton, Dublin Review, 1881, will die 34 ersten Verse der Genesis vom Buche trennen und eigenartig erklären, was namentlich in Frankreich eine lebhafte Polemik veranlaßte. Mit Gen. I fangen aber die Schwierigkeiten nur an.

Es scheint eine gute Ahnung dieser Kritik zu sein, daß sie eine prophetische „Schicht" in den Büchern Mosis finden will. Allerdings giebt es „Schichten" im Pentateuch oder in andern biblischen Büchern nach meinen Beobachtungen nicht. Allein eine langjährige Beschäftigung mit den Propheten und den letzten proph. Büchern im a. t. Kanon zeigte mir auffallende Verwandtschaften in Sprache und in Ideen zwischen dem Pentateuch, namentlich der Genesis und dem Deuteronomium [1]), und zwischen den genannten Schriften, sodaß

1) Zur Vergleichung ist, weil die letzten Bücher nur griechisch auf uns gekommen sind, an erster Stelle der griechische Text geeignet und fördernd.

Digitized by Google

es nicht leicht sein wird, ihre unmittelbare Verwandtschaft, ein proph. Element im Pentateuch, in Abrede zu stellen. Es scheint wahrscheinlich, daß die im Pentateuch erzählten historischen Begebenheiten weithin prophetisch dargestellt sind, sodaß sich beispielsweise aus der Erzählung vom Aufenthalte Israels in Ägypten und vom Auszuge ebensowenig eine Geschichte in unserem Sinne wird herstellen lassen, als z. B. aus Jes. 10, 5 ff., namentlich aus V. 28—34, eine Geschichte des Zuges Sinacheribs. Die Propheten sehen in dem vorbildlichen Ereignisse das am Ende liegende, und betrachten beide als eines, sodaß dem ersten schon die Eigenschaften des letzten beigelegt werden, wie Christus in seine Weissagung über das Ende Jerusalem's Momente vom Weltende flicht. Man kann diese Weise auch prophetisch, statt allegorisch, nennen. Der Unterschied liegt aber nur im Worte.

Die „Stimmen" entsetzen sich über die einem christlichen Ohre allerdings roh klingende Ansicht von Reuß über das Hohelied. Von ihrem Standpunkte aus mit Unrecht. Wenn alles „historisch" ist, warum soll da eine Ausnahme sein? — Aber die Kirche hat gesprochen?! Ja, aber was kümmert sich die nichtkatholische Wissenschaft darum? Sie arbeitet ausschließlich mit wissenschaftlichen Mitteln. Solche Argumentationen haben höchstens für Katholiken einen Wert. Auch Katholiken haben aber das Recht, das Argument umzukehren und zu sagen: Wenn das Hohelied eine Allegorie ist, warum sollen es andere Bücher nicht auch sein dürfen?

Die höhere Kritik hat ihren Grund und ihre Stärke in der „historischen" Erklärung. Wenn ich mir ein Urteil über die Zukunft des Kampfes um die hl. Schrift er-

Digitized by Google

lauben darf, so geht es dahin: die von der Encyklika verworfene Kritik ist die legitime Frucht der Ablehnung der Textkritik und der ausschließlich historischen Erklärung, und keinem Scharfsinne und keiner Gelehrsamkeit wird es gelingen, unter Anerkennung dieser Prinzipien, sie zu überwinden. Man kann vom Gegner lernen, Waffen von ihm entlehnen, aber man darf sich nicht auf dessen Grundsätze stellen. Jeder Versuch von da aus wird thatsächlich eine Niederlage werden, weil er ein faktisches Bekenntnis der Unmöglichkeit einer annehmbaren Erklärung wird sein müssen.

Auch bei dieser Frage ist nicht recht klar, ob die Encyklika zu ihr entscheidende Stellung nimmt. Da aber der consensus Patrum dagegen geltend gemacht wird, möchte es wohl so scheinen. Dieser Einwand wird nämlich abgewiesen, indem sie die Unfehlbarkeit desselben auf biblische Stellen einschränkt und die Zulässigkeit neuer Auffassungen ausspricht: Patrum .... summa auctoritas est, quotiescunque testimonium aliquod biblicum, ut ad fidei pertinens morumve doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes; nam ex ipsa eorum consensione, ita ab Apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet. Eorumdem vero Patrum sententia tunc etiam magni aestimanda est, cum hisce de rebus munere doctorum quasi privatim funguntur ..... *Neque ideo tamen viam sibi putet* (interpres) *obstructam, quominus, ubi justa causa adfuerit, inquirendo et exponendo vel ultra procedat.* Das scheint den „Stimmen" nicht ganz zu entsprechen, weil sie den Satz übergehen und nur die vom hl. Augustinus aufgestellte und von der Encyklika angenom-

Digitized by Google

mene Einschränkung dazu bringen: Modo praeceptioni illi ab Augustino sapienter propositae religiose obsequatur, videlicet a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere — um dann die an Stücken des Pentateuch versuchte allegorische Erklärung als zu weitgehend zu bezeichnen und andere derartige zu mißbilligen.

Zunächst ist zu wissen notwendig: Was ist unter sensus litteralis et veluti obvius zu verstehen? Ein Beispiel wird vielleicht am ersten zum Ziele führen. Ist beim Hohenliede das scheinbare excentrische Liebeslied der sensus litteralis et veluti obvius oder der allegorische? Da der Autor den allegorischen Sinn ausschließlich meint, und da eine gute Exegese das aus seinen Worten auch beweisen kann, so wird der allegorische Sinn auch der sensus litteralis und ersterer höchstens scheinbar dieser sein. Unter sensus veluti obvius könnte man vielleicht die rätselhafte Einkleidung verstehen. Und, weil Ezechiel CC. 38. 39 für die Frage doch so wichtig ist: Ist der Kriegszug irgend eines Fürsten mit Namen Gog, den wir nicht kennen, und dessen Krieg gegen Israel uns die Schrift auch nicht erhalten hätte, der sensus litteralis oder der Kampf des Antichrist, wie die fast allgemeine Erklärung annimmt? Der Autor hat sicherlich nur letzteren gemeint. Die allegorische Erklärung von Tobias, Esther u. s. w. behauptet nun, sie sei da der sensus litteralis ebenso wie beim Hohenliede und bei Ezechiel.

Darüber zweifelt ja niemand, daß alles, was historisch erklärbar ist, auch so verstanden werden müsse. Mit dem Gedanken der Encyklika in dieser Beziehung

Digitized by Google

ſtimmt der Satz in der Vorrede zu Eſther überein: „Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Hiſtoriſches hiſtoriſch, und Allegoriſches allegoriſch zu verſtehen ſei“. Die „Stimmen“ wollen aber erwieſen Ungeſchichtliches und Schriften, die nicht Geſchichte ſein wollen, geſchichtlich erklärt wiſſen. Der bekannte Aſſyriologe Rawlinſon ſoll ſich bezüglich des B. Judith dahin geäußert haben — und wenn er es nicht that, entſpricht das Urteil den vorliegenden Reſultaten der Aſſyriologie — es ſei erwieſen, daß ein ſolches Ereignis in Aſſyrien nicht vorgekommen ſei, und es ſei an der Zeit, das Buch aus der Bibel zu entfernen.

Im Jahre 1885 veröffentlichte ich einen Vortrag, den ich in der hiſtoriſch-philologiſchen Geſellſchaft hier über das B. Judith gehalten hatte, deſſen Gedanke darin gipfelt, das Buch gebe nicht eine Geſchichte, ſondern eine Allegorie oder einen Midraſch, der das Thema von Ezechiel l. c. weiter ausführe. Die „Stimmen“ griffen das ſcharf an. In der Antwort, Vorrede zu Judith, wurde die Aufforderung an ſie gerichtet, die Geſchichte des Buches nachzuweiſen, und es auf Grund derſelben zu erklären. Trotzdem das Dunkel, das früher über der in Frage kommenden Zeit lag, genügend aufgehellt iſt, und obgleich die „Stimmen“ über gute Aſſyriologen verfügen, iſt bis jetzt die Antwort ausgeblieben — und ſie wird auch für die Zukunft ausbleiben.

Über das B. Eſther äußerte ſich einſt ein kathol. Gelehrter (Nickes): Wie in der Volksſage die Grenzverrücker, den Stein tragend, als feurige Männer herumgehen und fragen, wo ſie ihn hinſtellen ſollen, ſei die Rolle des Achaſchveroſch allen Königen von Perſien angeboten worden — und er ſelbſt wählt dazu einen m e-

Digitized by Google

diſchen König! denn es iſt ſtetiger Brauch der „hiſtoriſchen“ Erklärung dieſer Schriften, einen dunklen Abſchnitt in der Geſchichte zu ſuchen oder zu machen, und dann freudig zu verkündigen: Da kann das Ereignis geſchehen ſein, alſo iſt es da geſchehen! Sollte der Mißerfolg allüberall nicht endlich nahelegen, das Buch eingehend zu fragen: Was ſagſt du von dir ſelbſt? Mir hat es auf die ſorgfältigſte Frage — und ich habe 3 Jahre dazu verwendet, weil es mir aus mehrfachem Intereſſe auf ſeine richtige Erklärung ſehr ankam — geantwortet: Ich bin eine Ausführung des Thema's von Ezechiel l. c. — Und was wäre denn eigentlich der Inhalt des B. Eſther als Geſchichte? Ein hoffärtiger, intriquanter, am Ende glücklicher Jude, Mardochäus; eine heuchleriſche, blutgierige Megäre, Eſther, die Jüdin; mordluſtige Juden, feige Heiden, und ein reichlich blödſinniger Tyrann, Achaſchveroſch — zu einem Buche verarbeitet, in dem der Name Gottes abſichtlich nicht genannt wird. Und dieſe Schrift iſt eine heilige, kanoniſche! — Man ſcheint zu meinen, der consensus Patrum ſtehe gegen dieſe Auffaſſung. Nun aber wird in dem Art. Judith im K.-L. ſelbſt geſagt, daß Rabanus Maurus die erſte Erklärung zum B. Judith geſchrieben habe. Das beweiſt, da man in der Väterzeit ſo viel und gerne mit der Schrift ſich beſchäftigte, daß die Väter das Buch als geſchichtliches nicht erklären konnten, und entwertet ſo das Gewicht ihrer gelegentlichen Erwähnungen.

Die „Stimmen“ berufen ſich für ihre Verwerfung der Allegorie in dieſen Büchern auf das Urteil von Prof. Dr. Siegfried zu Jena. Der Kürze wegen ſoll nur das, was über meinen Kommentar über Eſther geſagt wird,

Digitized by Google

angeführt werden: „Man kann sich schwer entschließen, das alles für ernstlich gemeint zu halten; jedenfalls wird der Leser keine Widerlegung erwarten". Wer den Stil von Kritiken kennt, wird kaum viel mehr darin finden, als eine Redensart, um an einer unangenehmen Sache vorbei zu kommen. Die Exegese bei den Protestanten in Deutschland steht z. B. nicht in hoher Blüte; alles treibt einseitig Kritik, und diesen Charakter trägt auch die Rezension. Bei der großen Menge von Momenten ist auch eine Widerlegung in einer Rezension schwer denkbar.

Einerseits ist es nun nicht zu verwundern, wenn Siegfried den Midrasch ablehnt. Geht diese Erklärungsweise ja doch gegen die von den Protestanten als ihr besonderes Eigentum, und mit Recht, reklamierte ausschließlich historisch-grammatische, und ergeben sich daraus Folgerungen, die ihm so unannehmbar scheinen dürften, wie den „Stimmen" die confessio Augustana — deutet er doch deutlich genug an, wie sehr ihm z. B. die Gleichstellung des B. Judith mit dem B. Esther mißfällt —; andererseits fällt aber doch auf, daß er, wie es scheint, prinzipiell, sich gegen diese im jüdischen Schrifttume so häufige Darstellungsweise erklärt, s. noch den Schluß des Artikels! Für das Buch Judith hat Jellinek, Bethha-Midrasch, vgl. m. Schrift „Judith — eine Prophetie" S. 43—45, zwei Midraschim veröffentlicht, die mit dem kanonischen Buche wesentlich übereinstimmen. Eine und dieselbe Erzählung in verschiedener Gestalt kann aber nicht einmal Geschichte und einmal Midrasch sein. Diese Midraschim sind nicht aus dem kanonischen Buche entstanden, wie innere Gründe lehren, und was auch da-

Digitized by Google

durch gewiß ist, daß die Juden schon aus Haß das nicht gethan hätten. Der Kommentar zu Judith war mein erster Versuch auf diesem völlig neuen Gebiete. Die da gegebene Erklärung ist zwar prinzipiell richtig, allein zur Erklärung des Einzelnen hat mich erst die Arbeit über „Esther" ausgerüstet. Die neue Erklärung wird als fast zweifellos erweisen, daß auch in dem kanonischen Buche ursprünglich der Name „Nabuchodonosor" nicht vorkam, wonach es dem größeren Midrasch sehr nahe verwandt wird.

Die „Stimmen" vermuten, es sei bei dieser Erklärung etwa auch meine Meinung gewesen, „das eine oder das andere Buch vor den Angriffen der Protestanten sicher zu stellen und so leichter den inspirierten Charakter zu wahren". In meinem ersten Kommentare, dem zu Jeremias, Vorrede, ist gesagt: „Der einzige Zweck, den ich bei der Arbeit im Auge hatte, war die Erklärung des Propheten". Ein richtig erklärtes biblisches Buch ist eben damit sichergestellt.

Bekanntlich ist den „Stimmen" die „Kritik" nicht weniger zuwider als die „Allegorie".

Es wird deshalb den Leser auch das interessieren, was Siegfried über den ersten Punkt, unmittelbar nach dem oben von den „Stimmen" Citierten sagt: „Es thun uns aber diese Seltsamkeiten um des Vfs. willen leid, weil sie unwillkürlich die Anerkennung für die gediegene Arbeit beeinträchtigen, welche derselbe in dieser Schrift niedergelegt hat. Wir empfehlen daher angelegentlichst die sorgfältigen Untersuchungen über den Text (S. 7—17. S. 102—172), durch welche der Vf. sich ein großes Verdienst erworben hat, sowie die zahlreichen, wertvollen

Digitized by Google

Beobachtungen, welche er bei Erklärung des Einzelnen, auch wieder besonders in textkritischer Beziehung mitteilt".

Es ist richtig, daß die Erklärung dieser Bücher als Prophetien z. B. nicht viele Freunde hat, wie es mit der Kritik seinerzeit im wesentlichen auch der Fall war. Doch ist ihre Zahl sichtlich im Zunehmen. Wie viele studieren denn auch in unserer Zeit so schwierige Arbeiten! Vielleicht bewährt sich auch da das von der Encyklika wiederholte Wort des hl. Augustinus: Veritas manet et invalescit in aeternum. Die kathol. Exegese hat die Pflicht, diese Bücher zu erklären, wie die Encyklika hervorhebt: Ipse omnia omnibus fieri debet, paratus semper ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in ipso est, spe. Wer sie für Geschichte hält, schaffe sie zur Stelle! Die Sache ist spruchreif, denn weder aus der persischen Geschichte sind für unsere Fragen mehr nova zu erwarten, noch aus der Assyriologie. Das allgemeine Reden gegen Allegorie, Midrasch oder Apokalypse in diesen Büchern ist vollkommen wertlos, und es wird auch mein Bemühen sein, es thatsächlich danach zu behandeln. Hier sind die Bücher, die vielgeschmähten; sie rufen jedem Exegeten zu: Aufer opprobrium nostrum! Es versteht sich von selbst, daß meine Erklärung, wie jede wissenschaftliche Arbeit, salvo meliori gemeint ist.

Da die „Stimmen" so hohen Wert auf protestantische Urteile legen, und weil genau von Gleichem die Rede ist, indem die Erzählungen in „Daniel" mit „Judith" u. s. w. nach Form und Inhalt übereinstimmen, vgl. zu Tobias S. VII; zu Esther S. I, u. o., wird es den Leser interessieren, auch zu vernehmen, was derselbe Re-

Digitized by Google

zensent, Prof. Siegfried, in der Theol. Litteraturztg. 1893 No. 3, zu einer in England erschienenen Erklärung von „Daniel" sagt: „Mit Recht zieht er (der Erklärer) nur diejenigen Arbeiten heran, welche wissenschaftliche Zwecke verfolgen und verdirbt dem Leser nicht die Zeit mit den Seltsamkeiten eines Hengstenberg, Pusey u. a., wie ihm denn auch kein Vorwurf zu machen ist, daß er neuere Arbeiten solcher Art wie ..... Knabenbauer trotz fleißigen darin enthaltenen Materiliensammlungen zur Auslegungsgeschichte gar nicht einmal erwähnt". Kn. hat die Erzählungen in Daniel als Geschichten erklärt.

Im hohen Grade hat dabei meine Aufmerksamkeit erregt, daß Siegfried den „Daniel" da einen „merkwürdigen Apokalyptiker" nennt. In der Einleitung zu Tobias, S. 5. 1887, Komm. über Esther, S. 1. 11, 1892, habe ich die Darstellung dieser Bücher apokalyptisch genannt, und gesagt, daß mit Allegorie, Midrasch, Prophetie das nämliche gesagt werden wolle. In der Vorrede zu Tobias, S. VII. Esther, S. I. u. ö. ist „Daniel" mit diesen Schriften als gleicher Art hervorgehoben. Wie kommt nun der Rezensent dazu, etwas für „Daniel" zu behaupten, was ihm für synonyme Erzählungen als „Phantom, Seltsamkeit" vorkommt?! Sind vielleicht meine exegetischen Ausführungen in der Zwischenzeit, — denn man kann doch wohl nicht über denselben Gegenstand zu gleicher Zeit entgegengesetzte Meinung haben — näher gewürdigt und als richtig anerkannt worden? Das scheint um so eher möglich, als es, nach meinem Verständnisse von der Sache, einfach unmöglich ist, und gerade bei „Esther", Exegese und Kritik zu trennen.

Digitized by Google

Sollte ein Leser den Wunsch haben, an einem Beispiele den Gegensatz kennen zu lernen, so wird er dieses Ziel am leichtesten an „Susanna“ erreichen, m. Kom. über Esther und über Susanna S. 136—182; und Knabenbauer, Commentarius in Danielem prophetam S. 325—342. 1891. Die Vergleichung wird die Mühe lohnen.

* * *

Nachtrag.

Der Artikel war gerade geschrieben, als mir die Auslassung in den Historisch-Politischen Blättern, 113[5], zukam. Der Inhalt ist, wie da gesagt wird, wesentlich dem Franzosen d'Hulst entlehnt, und bietet eigentlich nur wegen seiner wissenschaftfeindlichen Richtung, und weil er zeigt, wie weit dieser Schaden für die katholische Sache in Deutschland verbreitet ist, Interesse. Wer Belehrung über die Encyklika darin sucht, wendet vergebliche Mühe auf. Zur Charakteristik wird folgendes genügen:

S. 323. „Gewisse (Plural?) katholische Schriftsteller zeigen allzuviel Gefallen an diesen modernen Systemen (?) (der bibl. Textkritik)“. Auf diesen „Vorwurf“ erhebe ich Anspruch. Ich habe Dezennien lang Mühe darauf verwendet, diese vera artis criticae disciplina zu lernen; sie ist mir Führerin gewesen, und in den Vorreden zu Judith, und zu Tobias S. I ist der Erfahrungssatz ausgesprochen: „Ohne Kritik keine wissenschaftliche Exegese“. Wenn man sich die Mahnung der Encyklika in dieser Beziehung zu Herzen nehmen wollte, dürfte manches „Werk“, dessen innere Leere durch pharisäisch übertriebene „Orthodoxie“ verdeckt werden will, und gewisse vor Unwissenheit starrende Artikel zu Ehre

Digitized by Google

der Wiſſenſchaft und der Kirche, denen mit ſochen Sachen ſchlecht gedient iſt, ungedruckt bleiben. Gewiſſe Gelehrten würden dann, wenn ſie überhaupt vermögen Kritik zu treiben, einſehen, daß ein großer Unterſchied ſei zwiſchen kritiſcher Arbeit und geiſtreichem — manchmal auch nicht! — Sichverbreiten über bibliſche Fragen. Die Ablehnung der Textkritik bedeutet die Ablehnung wiſſenſchaftlicher Exegeſe. — ib. ſoll ich geſagt haben: „Die etwaigen hiſtoriſchen Angaben darin haben keinen Anſpruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit". Das iſt ſchon deshalb nicht zutreffend, weil ich keine ſolchen Angaben darin annehme. — „Die Allegoreſe iſt in dem von Scholz angenommenen Umfange dem Chriſtentume von Anfang an fremd". Den Beweis des Gegenteils ſ. Komm. zu Tobias S. 3. 6; zu Judith S. 63; zu Eſther S. XII, zu Gr. A.; und beſonders den Text der Vulgata antiqua zu Eſther, Komm. S. XII, und passim in den Kommentt. über Tobias, Eſther und Suſanna. — S. 328 ſollen die Midraſchim „fingierte Erzählungen zu didaktiſchen Zwecken ſein". Didaktiſch ſind ſie wie jede Prophetie oder Apokalypſe. Die Bücher ſelbſt aber ſind keine didaktiſche, zu Tob. l. c. — ib. wird aus Dieulafoy, L'Acropole de Suse, 1893, angeführt: „Die Ausgrabungen von Suſa beſtätigen die Baubeſchreibungen (descriptions architecturales) des B. Eſther bis auf die kleinſten Einzelnheiten". Das Buch nennt als Ort des Feſtes 1, 5: Hebr.: „Den Hof des Gartens des Hauſes des Königs"; Gr. A. (LXX) „Hof des Königs"; Gr. B. (Theodotion): Hof des Gartens des Königs"; Fl. Josephus: „in Suſa"; vgl. 5, 1. 6, 4. In 2, 11 wird „der Hof des Hauſes der Weiber"; in 2, 13 „das

Digitized by Google

Haus des Königs“ und „das Haus der Weiber“; v. 14 „das zweite Haus der Weiber“; 5, 9. 6, 10 „das Thor des Königs“ erwähnt. Das ist, wenn nicht etwa die damals verwendeten Teppiche und Tücher, die Tischlager von Gold und Silber und der mit Edelsteinen besetzte Boden, Esth. 1, 6, noch zu sehen sind, die ganze Baubeschreibung bis auf die kleinsten Einzelnheiten!! „Hängt die Möglichkeit einer Vorhersagung von dem Verständnis derer ab, an die sie gerichtet ist“? De potentia absoluta — nein!; de potentia ordinata — ja! u. s. w.

Die „Historisch-Politischen“ sprechen da viel Unklares über Inspiration.

Die Lehre von der Inspiration gehört nicht, wie sie sagen, in die „historisch-kritische Einleitung in die hl. Schrift“, weil sie weder „historisch“, noch „kritisch“, noch „historisch-kritisch“, noch „einleitend“ ist, sondern, weil Dogma, in die Dogmatik. Von ihr hat der Erklärer den Nutzen, daß er weiß, daß alles, was in der Schrift steht, sofern es recht überliefert, oder recht übersetzt ist, wahr sei. Weiter aber erstreckt sich der Gewinn für die biblischen Wissenschaften von daher nicht. Inspiration und menschliches, auch durch das Christentum erleuchtetes, Wissen sind wesentlich von einander verschieden, inkommensurable Größen. Jene ist Werk des Geistes Gottes, Wissenschaft solches des Geistes des Menschen. Menschliches Erkennen kann und wird in der Schrift fortschreiten bis zum Ende der Zeiten, allein der Inspiration wird es nicht gleich kommen; diese Tiefen erschöpft es nicht.

Es gehört viel Unerfahrenheit dazu, wenn man meint, mit dem, was die „Historisch-Politischen“ an

Digitized by Google

Möglichkeiten der biblischen Exegese noch lassen, werde man den von den temporum necessitates geforderten Kampf auch nur mit der geringsten Aussicht auf Erfolg aufnehmen können. Und doch müssen wir vor der Wissenschaft bestehen können und bestehen. Das versteht sich von selbst, und das ist das Ziel der Encyklika. Täusche man sich nicht: es gilt wahrhaft und positiv biblische Wissenschaft treiben, oder moralisch vor der wissenschaftlich gebildeten Welt untergehen. Wissenschaft ist nicht, wie man zu meinen scheint, gleichbedeutend mit Rationalismus. Es ist ein gefährliches Vergnügen, diese Lust an der Unehre katholischer Wissenschaft! Dieser Eifer für möglichste Unfreiheit, die freilich für manchen etwas Bequemes haben mag, verwandelt die Encyklika in ihr Gegenteil. Mit Arbeiten — mit teilweiser Ausnahme von Kaulen's Einleitung — wie die, von denen die „Historisch-Politischen" so sehr entzückt sind, imponieren wir den Gegnern nicht — vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, und der ist bei diesem Kampfe allein berechtigt, leider mit Recht nicht, denn es fehlt das wissenschaftliche Fundament, die Kritik. Nur die katholischen Theologen überzeugen, ist nichts Großes: die Bekehrten sind leicht zu bekehren; diese nehmen auch mit ungenügenden Beweisen vorlieb.

Digitized by Google

3.

Beiträge zur Kenntnis der Phariſäer und Eſſener.

Von Dr. **Krüger**, Dompropſt in Frauenburg.

Es iſt auffällig, daß der Name Phariſäer in der Miſchna nur dreimal vorkommt, nämlich Chagiga 2, 7; Sota 3, 4 und Jadaim 4, 6—8, und wenn im Talmud auch noch einige Stellen teils unter andern Namen über ſie handeln, ſo iſt Sinn und Bedeutung dieſer Stellen doch erſt noch der Feſtſtellung bedürftig. Über die Eſſener ſind die talmudiſchen Notizen noch viel dürftiger. Einem künftigen Darſteller der Phariſäer und Eſſener möchten wir mit den folgenden Blättern einige Vorarbeiten liefern. Wir beginnen ſofort mit Vorlage der einzelnen Quellentexte.

I.

Chagiga 2, 7.

Joſephus berichtet, Bell. II. 8, 10, daß die klöſterlichen Eſſener nach Länge der im Orden vollbrachten Zeit in vier Abteilungen gegliedert waren, deren Angehörige einander ſo fern ſtanden, daß, wenn ein jüngerer

Digitized by Google

Essener einen älteren berührte, dieser zur Reinigung eines Bades bedurfte. Es wird sich herausstellen, daß auch die Pharisäer einen ähnlichen Orden mit vier Graden bildeten.

Chagiga 2, 7 zerfällt in 6 Passus und lautet:

Passus 1: „Die Kleider des Am ha-arez sind medras für die Pharisäer".

Am ha-arez ist im Späthebräischen Kollektivname aller nichtpharisäischen Juden und zugleich Appellativname jedes einzelnen Nichtpharisäers, während die Pharisäer (Peruschim) gerade davon ihren Namen tragen, daß sie sich von der großen Masse der Juden absonderten. Wie nämlich aus allen Völkern der Erde Gott sich das Volk Israel zu seinem Volke auserlesen hatte, so wollten die Pharisäer eine aus dem Volke Israel auserlesene Gemeinde der Gerechten darstellen (Luc. 18, 9). Medras (conculcatio) ist im Talmud der technische Ausdruck für die Kleider, Betten, Sessel und überhaupt alle Sachen, welche von einem Samenflüssigen berührt und dadurch rituell unrein geworden sind, diese Unreinheit auch fortpflanzen (Lev. 15, 1—15). Im Pharisäerorden geht dieses aber noch viel weiter. Die Kleider eines gesunden, an Samenfluß gar nicht leidenden Nichtpharisäers, welcher auch keiner andern gesetzlichen Unreinheit verfallen und ganz unbehindert ist am Eintritt in den Tempel und am Genusse der Opferspeisen — diese Kleider verunreinigen den Phärisäer gerade so, als wenn dieser Nichtpharisäer ein Samenflüssiger wäre. Der durch Berührung mit den Kleidern des Nichtpharisäers unrein gewordene Pharisäer mußte seine Kleider waschen und sich baden und wurde dann am Abend wieder rein.

Digitized by Google

Passus 2: „Die Kleider der Pharisäer sind medras für die Theruma-Esser".

Alle Angehörigen des Ordens führen den gemeinsamen Namen Pharisäer. Aber im Vergleich mit den höhern Graden behalten nur die vom niedrigsten Grade den Namen Pharisäer, während die Brüder der höhern Grade den gemeinsamen Namen Theruma-Esser führen. Berührten nun die Kleider eines Pharisäers der untersten Stufe einen Theruma-Esser, so wurde dieser unrein.

Theruma-Esser sind, oder von Theruma nährt sich in Israel der ganze Stamm Levi (Num. 18, 8 ff.). Des Wortes תְּרוּמָה Grundbedeutung ist exaltatio, altitudo, und es kann in spezieller Anwendung so viel sein wie oblatio oder donum. Gott hat sich den Zehnten vorbehalten, und die Kinder Israels erheben ihn für Jahve als Hebe, Gott aber bestimmt ihn zum Unterhalt der Leviten und deren Familien mit der Klausel, daß sie den Zehnten davon an die Priester abzugeben haben. Aber außer dem Zehnten gehören noch andere Dinge zu den Therumoth, denn auch die Bezüge der Priester werden l. c. darunter aufgeführt, insbesondere Opferstücke, *Kodesch* genannt, welche die Priester am Tage der Opferung und höchstens noch am folgenden Tage mit ihren Familien und Hausgenossen verspeisen durften, und andere Opferstücke, *Kodesch-Kodaschim* genannt, insbesondere vom privaten Sühnopfer (chattath), welche nur am Tage der Opferung und allein von den männlichen dienstthuenden Priestern an heiligem Orte genossen werden durften (Lev. 7, 6. 7. 16. 17). Nach den verschiedenen Graden der Heiligkeit der ihnen von

Digitized by Google

Gott zugestandenen Therumoth gab es also in Israel verschiedene Abstufungen unter den Theruma-Essern. Zu unterst stehen die bloß zum Zehnten berechtigten Theruma-Esser, oder Theruma-Esser schlechtweg, die Leviten. Über ihnen stehen die Kodesch-Esser und die Kodesch-Kodaschim-Esser, oder die Theruma-Esser höherer Ordnung, die Priester mit Einschluß des Hohenpriesters. Wie nun im Volke Israel der Stamm Levi eine bevorrechtigte Stellung hatte und in die gemeinen Leviten und die Priester mit dem Hohenpriester sich teilte, so sollten auch in der nicht nach Gottes Anordnung, sondern durch Menschenwitz aufgebrachten pharisäischen Gemeinde der Gerechten gewisse Mitglieder den gemeinen Leviten, andere den Priestern, und noch andere (nicht in Einzahl, sondern in Vielzahl) dem Hohenpriester parallel stehen. Die Priester Israels aßen beides, sowohl Kodesch wie Kodesch-Kodaschim (Lev. 21, 22), aber da man die im obersten Grade des Pharisäerordens befindlichen dem Hohenpriester Israels parallel gedachten Brüder doch besonders versorgen mußte, so kam auf sie natürlich Kodesch-Kodaschim, und mußten die auf dritter Stufe mit Kodesch sich begnügen. Die drei höhern Grade des Pharisäerordens führen also den gemeinsamen Namen Theruma-Esser, die einen schlechtweg, die mittleren — Kodesch-Esser oder höhere Theruma-Esser, die obersten — Chattath-Esser oder höchste Theruma-Esser. Mit dreimaliger Herbeiziehung und Ergänzung des vor Theruma stehenden status constructus אוכלי (Esser) übersetzen wir nunmehr:

Passus 3: „Die Kleider der Theruma-Esser sind medras für die Kodesch-(Esser).

Passus 4: „Die Kleider der Kodesch-(Esser) sind medras für die Chattath-(Esser).

Die Kodesch-Esser könnte man füglich auch nennen Theruma-Esser Nro. 2 und die Chattath-Esser Therumah-Esser Nro. 1. Wir sagen das hier, weil uns die Bezeichnung der zwei obersten Essener-Grade mit Numero Zwei und Numero Eins im Verlaufe dieser Arbeit noch begegnen wird. Auch werden wir talmudische Texte vorlegen, in welchen die zwei Abteilungen der Pharisäer, sowie eine Mehrzahl, ja selbst die Dreizahl ihrer höhern Grade vor Augen tritt. Hier haben wir nur noch die Frage zu beantworten, welcher Art denn die Therumoth gewesen seien, von denen die Theruma-Esser der Pharisäer sich nähren sollten, da ja die Leviten und Priester Israels von den ihnen zustehenden Zehnten, Erstlingen, Opferstücken u. dgl. denselben nichts abgegeben haben. Die Therumoth der Pharisäer waren geistiger Natur. Als allgemeines jedem Israeliten notwendiges Mittel zur Erhaltung des geistigen Lebens wird Lev. 18, 5 die Befolgung der Gebote hingestellt. Die Befolgung der Gebote (מִצְוָה) verhält sich aber zum Studium des Gesetzes (תּוֹרָה) wie eine Fackel oder Kerze zum Tageslicht (Prov. 6, 23). Die pharisäischen Theruma-Esser oder die drei höheren Grade des Ordens bildeten demnach im Orden eine engere Gesellschaft der Gesetzesforscher, und das Gesetzesstudium ist eben die geistige Theruma, von welcher sie den Namen tragen.

Passus 5: „Jose ben Joëzer war priesterlicher Assidäer und seine Mitpachath war medras für die Kodesch-(Esser)".

Nach dem Beispiele des vorexilischen Königs Josaphat (II. Chron. 19, 8) hatten die makkabäischen Fürsten der

Digitized by Google

aus allen sieben Ständen des Volkes zusammengesetzten Volksvertretung oder dem hohen Rate von Jerusalem zwei Präsidenten gegeben. Solche Präsidentenpaare haben fünf nacheinander gelebt. Im ersten Paare hatte den Vorsitz der Jose ben Joëzer unseres Textes (Chagiga 2, 2 und Aboth 1, 4). Er war nach unserem Texte Assidäer (Chasid). Was heißt das?

Epiphanius kennt vier Denominationen der Samaritaner d. h. derjenigen Juden, welche nach dem Falle des Tempels sich den Neuerungen der rabbinischen Lehrer widersetzten und ihre alte Art und Weise beibehalten wollten. Drei von ihnen, nach Haer. X die Sebuaei, Esseni und Gortheni, glaubten zwar an die Fortdauer der Seele des Menschen nach dem Tode, aber nicht an die Auferstehung, und bildeten unter diesen Samaritanern eine besondere Abteilung. In unserm Aufsatze über das Verzeichnis schlechter Frömmigkeiten im Talmud Sota 22^{b} [1]) standen wir gelegentlich vor der Aufgabe nachzuweisen, 1) daß die Sebuaei des Epiphanius den dritten Stand der Juden ausmachten, die Priesterdienst verrichtenden Jachiniden (Neh. 11, 10) waren und neben andern Spottnamen auch den der Sebuaei führten, 2) daß die Esseni die Nachkommen der aus dem Exile zurückgekehrten gemeinen Leviten waren, bis Johann Hyrkan als Sänger und Thürhüter im Tempel dienten und dann unter die Laien gesetzt wurden; sie waren der sechste Stand, 3) daß die Gortheni die geborenen ithamarischen Priester waren, welche bis Johann Hyrkan Levitendienst hatten, dann aber zu Thürhütern degradiert wurden;

1) Jahrgang 1887, Heft 3 u. 4 dieser Quartalschrift.

Digitized by Google

ſie waren der fünfte Stand. Nach Joſephus zerfallen die jüdiſchen Sekten in Phariſäer, Sadduzäer und Eſſener, nach arabiſchen Schriftſtellern in Phariſäer, Sadduzäer und Aſſidäer, und zu dieſen gehören nicht bloß die Eſſener, ſondern als dieſen beigeſellte Glaubensgenoſſen auch die Jachiniden und die Ithamariden. Die Jachiniden heißen bei Makrizi (in de Sacy Chrestomathie arabe Ausgabe von 1826—27 Band I arabiſcher Text S. 104. 105) *Mota'tahirun* d. h. Badnehmer, *Βαπτισταὶ* oder *Ἡμεροβαπτισταὶ* hebr. toble shacharith — die Ithamariden *Motaquashifun*, nach Freitag pauco victu ac viliore amictu utentes, non curantes sordes corporis, und ſind die zur Zeit Chriſti mit den Phariſäern noch enge verbrüderten Faſter (Matth. 6, 16—18). Wie bei Makrizi findet ſich auch in der Chronik des Abulfatach (Paulus Repertorium I. 142) die Notiz, daß ſämtliche Aſſidäer zu den (ſogenannten) Samaritanern übergegangen ſeien. Zur Zeit des Joſe ben Joëzer gleich am Anfange der Makkabäer-Herrſchaft gab es demnach drei aſſidäiſche Stämme: die Aſſidäer mit Prieſterdienſt, die mit Levitendienſt und die als Sänger und Thürhüter verwendeten Nachkommen der gemeinen Leviten. Unſer Text den Joſe ben Joëzer als prieſterlichen Aſſidäer bezeichnend, d. h. als Prieſterdienſt verrichtenden Jachiniden, liefert alſo eine beſonders wertvolle Notiz. Der Anſtand verlangte es, daß Jakobus der Bruder des Herrn, im apoſtoliſchen Kreiſe der einzige Sadokide, nicht *ἐρεοῦν*, das allgemein getragene Kleid von Wollſtoff, ſondern *σινδόνας* trug, Kleider von feinen Linnen (Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. II, 25). Unſer Joſe ben Joëzer trägt auch nicht ein gewöhnliches Kleid (be-

Digitized by Google

ged), sondern eine Mitpachath. Entweder verlangte das der Anstand von ihm als einem dienstthuenden Priester, oder als dem vom Landesfürsten bestallten Chef-Präsidenten des hohen Rates. Im Pharisäer-Orden stand er nicht so besonders hoch, sondern nur auf der Stufe der Theruma-Esser schlechtweg, parallel den Leviten Israels, und der von seiner Mitpachath berührte Kodesch-Esser oder Pharisäer des dritten (und vierten) Grades wurde unrein. Die Wortbedeutung des Wortes Chasid ist fromm in dem Sinne, daß der Chasid mehr thut. als das Gesetz verlangt. So lehren Bartenora und Maimonides zu Aboth 5, 10, einem arg zugerichteten Texte. Es kommt da nämlich der Ausdruck am ha-arez vor, welchen die Abschreiber in der parisäischen Bedeutung von ὄχλος, gesetzesunkundiger Pöbel, nahmen (Joan. 7, 49), während es nach dem Zusammenhange doch das Volk (Gottes) auf Erden, die vom Pharisäismus unberührten Juden, bezeichnen soll. Die Folge davon war, daß die Abschreiber zwar kein Wort des Textes beseitigten, aber in der Stellung der Worte sich verschiedene Änderungen erlaubten, um den Text ihrem Verständnis anzupassen. Am ärgsten ist der von Surenhus mitgeteilte Text hergerichtet, arg genug noch der im Abdruck von Fürst (Leipzig 1839). Wir zweifeln nicht, daß Aboth 5, 10 in ursprünglicher Fassung lautete, wie folgt:

„Vier Maße giebt es unter den Menschen: 1) Wer sagt: Das Meine ist mein und das Deine ist dein, das ist das in der Mitte (zwischen gut und schlecht) liegende Maß, und manche sagen, das sei das Maß von Sodom" — d. h. das heidnische Maß, welches

Digitized by Google

mich verpflichtet mich der Meinigen anzunehmen und dem Andern die Sorge für die Seinigen zuweiſt (Matth. 5, 47).

2) (Wer ſagt) Das Meine ſoll dir zukommen und das Deine ſollſt du für dich behalten — (das iſt das Maß des) *Am ha-arez* — des jüdiſchen Volkes, welchem durch das Geſetz reine uneigennützige Nächſtenliebe aufgelegt iſt.

3) (Wer ſagt) Das Meine ſoll dir gehören und das Deine ſoll mir zu Nutzen ſein — (Das iſt das Maß des) Chasid — der freiwillig mehr thut als das Geſetz verlangt, und das Staunen der Welt erregte durch die eſſeniſche Gütergemeinſchaft.

4) (Wer ſagt) Das Deine ſoll mein werden und das Meine ſoll mein bleiben, — das iſt das Maß des) Raschach — d. h. des hinter dem Geſetze zurückbleibenden Gottloſen.

Wir haben die Stelle Aboth 5, 10 aus drei Gründen hier angeführt.

Erſtens um darauf hinzuweiſen, daß die aſſidäiſchen Abteilungen des Stammes Levi, welchen unſer Joſe ben Joëzer angehörte, und welches die erſten Kampfgenoſſen des Prieſters Matthatias waren (1. Macc. 2, 42), ſchon vor den Phariſäern ſich gewiſſe über das Geſetz hinausgehende Leiſtungen aufgelegt hatten und eben deshalb Aſſidäer hießen.

Zweitens um zur dreimaligen Herabziehung des in Paſſus 3 und 4 vor theruma ſtehenden status constructus *ochelé* ein Pendant zu liefern; denn in Aboth 5, 15 iſt ſogar aus dem Plural middoth oder auch aus dem status absolutus *midda* benonith ein status constructus *middath* gebildet, und auch einmal angewandt, aber

Digitized by Google

dreimal der Ergänzung überlassen. Endlich um damit das Stutzigwerden der Leser zu verhindern über die Herabziehung des *ochelé* auch noch zu kodesch in Passus 5, wie wir in der obigen Übersetzung gethan haben. Zwar könnten wir mit Hilfe von Lev. 21, 6 darthun, daß kodesch (Heiligtum) einen Priester Israels, mithin wohl auch einen diesem parallel stehenden Pharisäer dritten Grades oder einen ochél kodesch bedeuten könne, und wir haben später sogar noch Gelegenheit den Beweis für die Wirklichkeit dieser Bedeutung zu liefern, aber dieses Strategem läßt uns im Stiche in Passus 6 vor Chattath, was weder Bezeichnung des israelitischen Hohenpriesters, noch Name der Pharisäer vom höchsten Grade sein kann. Da zu Chattath in Passus 6 die Ergänzung eines status constructus durchaus notwendig ist, muß sie auch vor kodesch in Passus 5 eintreten, und einen andern als ochelé liefert der Kontext nicht.

Passus 6: „Jochanan ben Gudgoda hielt seine Mahlzeiten bei Reinheit ha-kodesch alle seine Tage und seine Mitpachath war medras für die Chattath-(Esser)". Daß Jochanan ben Gudgoda ein hohes weltliches Amt gehabt habe, ist nirgends gemeldet, wenn er aber gleich Jose ben Joëzer eine Mitpachath trug, so muß er mindestens priesterlichen Geschlechts gewesen sein, wenn nicht gar hohenpriesterlichen. Er hat sein ganzes Leben hindurch gespeist bei Reinheit ha-kodesch. Was heißt das? — Nach Philo Vit. Moys. III, 18 besaßen die unter freiem Himmel im Vorhofe dienenden Leviten *τὴν ἔξω καὶ ἐν ὑπαίθρῳ ἁγνείαν*, während den im Heiligen der Stiftshütte und des Tempels fungierenden Priestern *ἡ ἐν ἀδύτοις ἁγνεία* eigen war. Da Jochanan ben Gud-

goda als geborener Prieſter *τὴν ἐν αὐτοῖς ἁγνείαν* oder die tohorath ha-kodesch beſaß, war er berechtigt zum Genuſſe der den Prieſtern zugeſprochenen Opferſtücke (Lev. 21, 21. 22). Dienſt hatte er nur jede vierundzwanzigſte Woche, aber in ſeinen dreiundzwanzig dienſtfreien Wochen ließ er ſeine Mahlzeiten ſo zubereiten, als wenn ſie heilige Mahlzeiten wären, und genoß ſie nur nach der vor heiligen Mahlzeiten vorgeſchriebenen Waſchung (Chagiga 2, 5). Der geborene fungierende Prieſter Joſe ben Joëzer hatte im Phariſäerorden nur den zweiten oder Levitengrad, aber der Prieſter Jochanan ben Gudgoda hatte auch im Phariſäerorden den dritten oder Prieſtergrad erworben und zeichnete ſich gewiß vor vielen Prieſtern Iſraels aus durch ſeinen beſondern Eifer in Speiſen und Reinigungen, doch wenn ſein Kleid auch nur den geringſten Laien im vierten Phariſäergrad berührte, wurde dieſer unrein und mußte ein Bad nehmen, als wenn die Unreinheit des Samenflüſſigen auf ihn gekommen wäre.

Was iſt jetzt das Reſultat aus Chagiga 2, 7 —?

Nach dem Muſter der Volkes Iſrael, welches aus gemeinen Juden, Leviten, Prieſtern und dem Hohenprieſter beſtand, bildete ſich eine Gemeinde der von der Geſammtheit Iſraels Abgeſonderten, oder eine Gemeinde der Gerechten. Der weſentlichſte Unterſchied zwiſchen der Gemeinde Iſrael und der Phariſäergemeinde liegt darin, daß in der Gemeinde Iſrael die hervorragenden Stellungen an die Geſchlechter der Leviten und der Prieſter gebunden ſind, während bei den Phariſäern die Abſtammung gar nicht in Betracht kommt. Der geborene Prieſter in der Gemeinde Iſrael kann zwar auch

Digitized by Google

im Pharisäerorden die dem Priester Israels parallele Stellung erhalten, aber unter Umständen auf der den Leviten Israels parallelen Stufe oder gar auf der untersten Pharisäerstufe stehen bleiben, auch vom Pharisäerorden sich fern halten.

II.

Sabim 3, 1. 2 und Chagiga 3, 1.

In Sabim 3, 1. 2 werden mehrere Fälle mittelbarer durch einen Samenflüssigen verursachter Unreinheit aufgezählt, welche über die Lev. 15, 1 flgd. vorgeschriebenen hinausgehen, und am Schlusse von § 2 heißt es dann: „Diese alle sind rein für *Bne ha-keneseth*, unrein aber für *theruma*". Was heißt das?

Mit dem abstrakten Namen theruma werden hier offenbar Menschen bezeichnet, welche mehr zu leisten haben als das Gesetz verlangt, und es sind darunter die drei höheren Grade des Pharisäerordens zu verstehen, die Theruma-Esser. Denn die Bne ha-keneseth neben ihnen sind die Brüder des untersten Pharisäergrades, die Mitglieder der Gemeinde, des Pharisäerordens. Für diese untersten Pharisäer galten also im Punkte der Unreinheit durch Samenflüssige nur die gesetzlichen Vorschriften wie für sämtliche Nichtpharisäer, und nur die drei höhern Grade der Pharisäer hatten in diesem Stücke darüber hinausgehende Vorschriften zu beobachten. Da die Grundbedeutung des Abstraktums Theruma exaltatio, altitudo ist, so kann nach durchgängiger Regel es in concreto auch jedes Hohe oder im Vergleich mit Anderm Höhere bezeichnen, hier die höhern Grade der Pharisäer insgesamt, sonst nach

Erfordernis des Kontextes auch bloß den zweiten Grad. Die Theruma-Esser hießen also auch selbst kurzweg Theruma. Ganz ähnlich steht es mit den Kodesch-Essern. Denn da die Priester Israels (mit Einschluß des Hohenpriesters) Lev. 21, 6 den Ehrentitel Kodesch (Heiligtum, Priestertum) führten, erhielten die ihnen parallel stehenden zwei obersten Pharisäergrade natürlich auch alsbald denselben Ehrentitel, doch kann nach Bedürfnis auch der dritte Pharisäergrad allein Kodesch heißen. Wir werden bald hiervon Anwendung machen können. — Die Bne ha-keneseth finden sich noch Bechoroth 5, 5, wonach das Urteil dreier Pharisäer untersten Grades unter Umständen die Entscheidung eines Gelehrten vertritt.

Sabim 3, 2 fin. mit dem eben vorgelegten für uns sehr wichtigen Inhalt ist uns noch die Brücke gewesen zum Verständnis der durch eine stilistische Absonderlichkeit ganz besonders schwierigen Stelle Chagiga 3, 1. Hier will die Mischna darlegen, wie Kodesch ein strengeres Recht habe als Theruma. Da diese Worte aber zweifache Bedeutungen haben, so handelt die Mischna zuerst über den Unterschied in der Bereitung und im Genusse der kodesch und theruma heißenden Nahrungsmittel und dann über den Unterschied in Wegschaffung der auf die Pharisäergrade Theruma und Kodesch gekommenen sowohl, als auch der von denselben verursachten Unreinheiten und sagt:

1) „Der Wegschaffer des medras (d. h. der durch einen Samenflüssigen verunreinigten Sachen in Lev. 15, 10) schafft auch weg den (medras) von theruma, aber nicht den von kodesch". Der Pharisäer zweiten Grades (theruma) empfängt medras nur von Leuten, welche

bloß an die gesetzlichen Vorschriften in Lev. 15, 1 folgd. gebunden sind. Wie nun der Wegschaffer der durch einen Samenflüssigen verunreinigten Sachen nur seine Kleider zu waschen und ein Bad zu nehmen hat, um am Abend rein zu sein (Lev. 15, 10), so hat auch der durch einen nur unter dem Gesetze stehenden Menschen unrein gewordene Theruma, um seine Unreinheit wegzuschaffen, nichts anderes zu thun als seine Kleider zu waschen und ein Bad zu nehmen. Anders ist die Sache nach Chagiga l. c., wenn ein Kodesch durch die Kleider eines Theruma unrein geworden ist oder gar einen vom obersten Grade durch seine Kleider unrein gemacht hat. Denn die alte Satzung Chagiga 2, 7 Passus 3 laute ja wörtlich: „Die Kleider der Theruma-Esser (kurzweg Theruma genannt) sind medras für Kodesch". Die Maße aber für die Wegbringung der von einem Theruma auf einen Kodesch gekommenen und der von einem Kodesch verursachten Unreinheit, sagt Chagiga 3, 1, sind ungleich. Ist die Unreinheit von den Kleidern eines Kodesch verursacht, so hat der Verunreinigte (natürlich nur ein den obersten Grad Besitzender) folgende vier Dinge zu leisten: 1) die Ungiltigkeit oder Auflösung des Gelöbnisses auszudrücken, welches er bei Eintritt in den vierten Pharisäergrad vorschriftsmäßig abgelegt hat, 2) seine Kleider zu trocknen, 3) ein Bad zu nehmen und 4) sich durch Erneuerung des Gelöbnisses wieder an das Statut des obersten Grades zu binden. Ist dagegen durch die Kleider eines Theruma Unreinheit auf einen Kodesch gekommen, so hat dieser zur Wegschaffung seiner Unreinheit nur zwei Dinge zu leisten: 1) durch Erneuerung des dem dritten

Digitized by Google

Grade eigentümlichen Gelöbniſſes ſich nochmals an die übernommenen Pflichten dieſes Grades zu binden und 2) ein Bad zu nehmen.

Das Reſultat aus den in der Überſchrift dieſes Abſchnittes genannten zwei Stellen der Miſchna iſt alſo:

1) Die drei höheren Phariſäergrade haben inbetreff der Verunreinigung durch Samenflüſſige weiter gehende Vorſchriften zu beobachten als die gewöhnlichen Iſraeliten und die Phariſäer vom unterſten Grade.

2) Die vom dritten und die vom vierten Phariſäergrade haben noch beſondere verſchiedene Verpflichtungen auf ſich. Worin dieſe beſtanden haben, werden wir bei guter Gelegenheit im Verlaufe dieſer Arbeit vorlegen.

Zur grammatiſchen Rechtfertigung unſeres Verfahrens in Chagiga 3, 1 erinnern wir daran, daß Abr. Geiger im Gloſſar zu den Leſeſtücken aus der Miſchna s. v. אֵת anerkennt, daß dieſe zur Bezeichnung des Akkuſatives dienende Partikel auch ohne Suffix mit folgendem Relativum ש ihren demonſtrativen Charakter bewahrt und Aboda sara 3, 4 fin. mit „das, was" zu überſetzen iſt. Chagiga 3, 1 haben wir nun zweimal in einem Satze dieſes demonſtrative eth. Es konnte kaum ausbleiben, daß die Späthebräer, in ſtarkem Gemiſch mit Griechen wohnend und ſich auch der griechiſchen Sprache bedienend, nicht bloß griechiſche Worte in ihr Hebräiſch aufnahmen, ſondern da und dort auch griechiſche Syntax adoptierten. Der Grieche ſagt z. B. ebenſo wie der Deutſche: „Der Rock des A. war ſchwarz, der des B. blau". Das erſte tonloſe „der" iſt natürlich nur Artikel, das betonte zweite aber hat ſchon demonſtrativen Charakter. Wie nun hinter dieſem demonſtrativen „der" aus dem Vor-

Digitized by Google

angehenden „Rock“ hinzuzudenken ist, muß auch hinter dem demonstrativen eth aus dem Vorhergehenden medras ergänzt werden, und so haben wir denn vor uns: „den (medras) des Theruma, aber nicht den des Kodesch.“ So erst kommt Sinn und Verstand in diesen wichtigen Mischnatext und wir hoffen mit ziemlicher Sicherheit, daß künftige Bearbeiter der späthebräischen Grammatik diese unsere Observation nutzbar verwenden werden. Auf eine andere Nachahmung griechischer Diktion werden wir noch in Beitrag IX aufmerksam machen.

Wir werden kaum irren, wenn wir behaupten, daß R. Juda mindestens die ersten 4 Passus in Chagiga 2, 7 aus den bei Epipanius haer. 33, 9 erwähnten *δευτερώσεις τῶν υἱῶν Ἀσαμωναίου* in unsere Mischna herübergenomen habe, den Text von Chagiga 3, 1 aber, in welchem Chagiga 2, 7 Passus 3 schon wörtlich zitiert wird, aus den *δευτερώσεις* des R. Akiba. Nach Josephus Ant. XIII. 10, 6 hatten nämlich die Pharisäer dem ganzen Volke eine große Menge im Gesetze Mosis nicht enthaltener *νόμιμα* aus der Tradition der Väter aufgelegt, oder vielmehr durch den im Anfange seiner Regierung ihnen besonders zugethanen Johann Hyrkan auflegen lassen, denn das diese Traditionen enthaltende Buch oder Gesetz wird im Briefe des Barnabas Kap. 7 *ὁ προφήτης* genannt, welche Würde nach Josephus Ant. XIII. 10, 3. 7; 12, 1 und Bell. I. 2, 8 dem Johann Hyrkan zugestanden wurde. Da gelang es den Sadduzäern zwar, den Johann Hyrkan zur Ungiltigkeitserklärung dieser *νόμιμα* zu bewegen, und die Übertreter dieses seines Befehles mit Strafe zu bedrohen, aber die Pharisäer waren damals schon so mächtig, daß in ihrem Kampfe

Digitized by Google

gegen die Traditionen den Sadduzäern nur die ξένποροι (Ant. XIII. 10, 7) beitraten, im Talmud Baithoſäer, im N. T. Herodianer genannt, die übrigen fünf Stände aber mit Einſchluß der drei aſſidäiſchen die Kampfgenoſſen der Phariſäer wurden. Daß Alexandra, die Witwe des Alexander Jannäus das Aufhebungsdekret ihres Schwiegervaters wieder aufhob (Ant. XIII. 16, 2), hatte die Wirkung, daß von da ab die δευτερώσεις τῶν νίῶν Ἀσαμωναίου wieder zu voller Geltung kamen und in Geltung blieben bis zum Falle des Tempels, was ſchon die δάμαλις in Hebr. 9, 13 und im Briefe des Barnabas Kap. 8 beweiſt, ſo wie die echte Lesart vacca in der von Perionius herausgegebenen lateiniſchen Überſetzung von Juſtinus Martyr zu dial. 41.

III.

Demai 2, 2. 3.

Daſelbſt iſt zu leſen: „Wer auf ſich genommen hat ein neemán (πιστός, fidelis und fide dignus) zu ſein, verzehntet was er verzehrt und was er verkauft und was er kauft und iſt nicht Gaſt bei einem am ha-arez. — Wer auf ſich genommen hat ein chaber zu ſein, verkauft einem am ha-arez weder Feuchtes noch Trockenes und kauft von ihm nichts Feuchtes und iſt nicht Gaſt bei einem am ha-arez und nimmt ihn nicht als Gaſt bei ſich auf in ſeinen Kleidern". Der neeman ſowohl wie der chaber gehören nach dieſem Text nicht mehr zum am ha-arez. In Vergleich mit den dem am ha-arez geſetzlich vorgeſchriebenen Verpflichtungen haben dieſe beiden freiwillig ſich zu Befolgung gewiſſer über das Geſetz hinausgehenden Vorſchriften verſtanden, der nee-

Digitized by Google

man weniger, der chaber mehr. Offenbar ist dieser neeman nur ein anderer Name für Parusch oder Ben hakeneseth und desgleichen chaber bloß ein anderer Name für Theruma-Esser oder Mitglied der höheren Pharisäergrade (theruma). Nach dem Falle des Tempels hörte der Pharisäerorden auf, aber auch da bildeten die Gelehrten unter dem Namen Chaberim eine neue Gesellschaft, in welche ein am ha-arez aufgenommen werden konnte, ohne vorher Parusch oder neeman gewesen zu sein. Die Beweise werden wir im Verfolg dieser Arbeit vorlegen. Hier wollen wir nur noch das Nötige über die Veranlassung zur Einführung der Namen neeman und chaber und ihre eigentliche Bedeutung beifügen.

Vergleichen wir die Namen in Sabim mit denen in Demai, so sind die ersteren eigentlich weiter nichts als appellative Ausdrücke für die ursprünglichen Namen in Chagiga 2, 7. Die Paruschim waren eben in Wirklichkeit eine religiöse Vereinigung oder Gemeinschaft (keneseth, griechisch gewöhnlich *συναγωγή*) und die drei Grade der Theruma-Esser nichts anderes als die höheren Grade (theruma) in dieser Gemeinschaft. Warum sollte man nicht die alten einer Erklärung bedürftigen technischen Eigennamen mit allgemein verständlichen Appellativen wiedergeben? Und doch ist es möglich, daß bei Aufstellung der Namen in Sabim die Tendenz war, sich gegen den Vorwurf der Sadduzäer zu wehren, daß die Pharisäer dem Volke unerträgliche Lasten aufbürdeten, da ja im Punkte der Unreinheit von Samenflüssigen bloß die drei höheren Pharisäergrade mehr Lasten auf sich hatten und sogar der unterste Pharisäergrad davon frei geblieben war. Aber die neuen Namen in Demai

Digitized by Google

sehen doch von vorne herein nicht so harmlos aus. Der Name chaber (Genosse, Kamerad, Kommilitone), welchen die sämtlichen Angehörigen der drei obersten Pharisäergrade erhielten, stellt diese als die eigentlichen rechten Ordensmitglieder hin, während der neeman im untersten Grade als ein nicht ordentliches, mehr geduldetes Mitglied des Ordens auftritt, welches die obern Grade als fide dignum zu betrachten die Güte haben, oder mit anderen Worten, die drei oberen mit Gesetzesstudium sich beschäftigenden Grade sind der eigentliche Kern des Ordens, während der nicht studierende Pharisäer des untersten Grades als wenig bedeutendes Beiwerk erscheint. Im Ernst dieses auszusprechen, konnte den Pharisäern nicht einfallen, weil sie damit die Idee, daß der Pharisäerorden eine höhere Potenz des Volkes Gottes auf Erden sei, hätten fallen lassen müssen, aber aus Politik diese Vorgabe zu machen, hatten sie allerdings Veranlassung.

Als es den Sadduzäern gelungen war, den Johann Hyrkan aus einem mächtigen Förderer des Ordens zu einem bösen Verfolger zu machen, war er ja auch aufgelegt zu williger Aufnahme der Vorhaltung, daß zur Aufrechthaltung der königlichen Macht der Einfluß der Pharisäer auf das Volk möglichst eingeschränkt werden müsse, und so hatten die Pharisäer zum Schutz vor Johann Hyrkan es nötig das Dekret in Demai 2, 2. 3 zu publizieren, um sich darin vorwiegend als Gelehrten-Gesellschaft auszuspielen — in Hoffnung besserer Zeiten, welche auch wirklich etwa 40 oder mehr Jahre später unter Alexandra eingetroffen sind. Da ja auch die Sadduzäer ihre Gelehrten hatten, konnte man nicht gut einer pharisäischen Gelehrten-Verbindung mit dem Gesetze bei-

Digitized by Google

kommen. Was aber sehr merkwürdig und fast auffällig ist — der klösterliche Essenerorden hat in seinen Statuten die Bezeichnung seines untersten Grades aus Sabim und die aller drei obern Grade zusammen aus Demai adoptiert. Davon sogleich.

Philo hatte eine Apologie der Juden geschrieben, aus welcher Eusebius Praep. evang. VIII, 11 ein längeres über die Essener handelndes Fragment mitteilt. Sämtliche Abdrücke des griechischen Textes in den Gesamt-Ausgaben Philo's und in der Praeparatio evangelica des Eusebius liefern ohne eine Variante anzuführen mit ed. Mangey tom. II pag. 632 übereinstimmend folgenden Wortlaut: *Οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ κατὰ θιάσους, ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, καὶ πάνθ' ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς πραγματευόμενοι διατελοῦσιν.* Doch Ginsburg in seiner verdienstvollen Schrift The Essenes ed. London 1864 S. 37 bringt folgende Übersetzung: They all dwell together in the same place, form themselves into companies, societies, *combinations and unions* u. s. w. An Stelle der gesperrt gedruckten griechischen Worte *καὶ συσσίτια* liegen der englischen Übersetzung zu Grunde *δυάδας καὶ μονάδας*. Ginsburg zitiert zwar die Mangeysche Ausgabe, hat es aber nicht für nötig gehalten die von ihm mitgeteilte englische Übersetzung mit ihr zu kollationieren, sondern hat unbesehen einfach diese zuerst 1717 und dann noch viele Mal edierte Übersetzung von Prideaux in The old and new testaments connected Teil II Buch 5 abdrucken lassen. Es wäre doch sonderbar, wenn Prideaux diese Übersetzung aus einem bis jetzt Niemanden bekannt gewordenen griechischen Kodex gemacht hätte, wir nehmen vielmehr an,

Digitized by Google

daß ihm ein alter lateiniſcher Text vorlag, und freuen uns, daß dieſe alte offenbar echte Lesart durch Ginsburg wieder ans Licht gebracht worden iſt. Mit Recht nimmt Ginsburg an, daß Philo hier dieſelben 4 Abteilungen der Eſſener vorgeführt habe, von welchen Joſephus Bell. II. 8, 10 ſpricht. Die Abſchreiber des Philoniſchen Fragmentes ſtießen ſich an den Worten *δυάδας καὶ μονάδας*, ſuchten Belehrung aus Joſephus Bell. II, 8, 7 und brachten dann aus den hier ſtehenden *συμβιώσεις* ihr *συσσίτια* fertig, was in alle jetzt noch exiſtierende griechiſche Kodices übergegangen zu ſein ſcheint, während Prideaux noch die alte richtige Lesart wohl in lateiniſcher Geſtalt vor ſich hatte.

Der urſprüngliche griechiſche Text des Philo hat die vier Grade des Eſſenerordens bezeichnet als *θίασοι* (ſynonym mit *συναγωγαὶ*, Verſammlungen, Gemeinden), *ἑταιρίαι* (Genoſſenſchaften), *δυάδες* (Numero Zweien) und *μονάδες* (Numero Einßen). Die hebräiſchen Ausdrücke dafür ſind Kenistoth, Chaburoth, Schenijoth und Achadoth. Wie wir einen einzelnen Herrn in concreto durch das Abſtraktum Herrſchaft, und einen andern durch das Abſtraktum Exzellenz bezeichnen, und wie das Kollektivum am ha-arez ſowohl die Geſamtheit der Nichtphariſäer als auch jeden einzelnen Nichtphariſäer bedeutet, ſo ſind hier aus den konkreten Bne ha-keneseth in Sabim und aus den Chaberim in Demai die Abſtrakta Keneseth und Chabura geworden, und zu dieſen dann noch die Plurale Kenistoth und Chaburoth gebildet mit der konkreten Bedeutung: Mitglieder der Keneseth und Angehörige der Chabura, oder Bne ha-keneseth und Chaberim. Chaber aber haben wir ſchon als gemein-

Digitized by Google

ſamen Namen aller Angehörigen der drei obern Phariſäergrade kennen gelernt und finden ihn im Philoniſchen Texte als gemeinſamen Namen der drei eſſeniſchen höhern Grade wieder. Wird der zweite Eſſenergrad allein oder im Vergleich mit den andern Graden gemeint, ſo ſind ſeine Mitglieder societates oder socii ſchlechtweg, die Mitglieder des dritten Eſſenergrades aber heißen societates *secundae* oder socii *secundi*, die vom oberſten Eſſenergrade societates primae oder socii primi, kurzweg: Numero Zweien (*δυάδες*) und Numero Einßen (*μονάδες*).

Daß die klöſterlichen Eſſener in ihr Statut nicht die ſpeziellen ſpäter wenigſtens wirklich gebräuchlichen Eigennamen des dritten und des oberſten Grades aufnahmen, nämlich *ἱερεῖς* und *ἄνδρες ἀγαθοί* (Joſ. Ant. XVIII, 1, 5), ſondern ſie mit zwei Appoſitionen zu Chaburoth, Numero Zweien und Numero Einßen, bezeichneten, das iſt Beweis dafür, daß der Eſſenerorden während der unter Johann Hyrkan begonnenen Verfolgung entſtanden iſt, gerade ſo wie die Benennung chaberim in Demai.

Aus Philo ſteht feſt, daß erſt die Eſſener vom zweiten Grade chaberim oder *ἑταῖροι* hießen. Nach Joſephus Bell. II. 8, 7 waren die Eſſener ein Jahr Poſtulanten und als ſolche *ἔξω μένοντες*. Darauf traten ſie *ἔγγιον τῇ διαίτῃ* und nahmen an den reinern zur Heiligung dienenden Bädern teil, das heißt: ſie waren Novizen, und zwar zwei Jahre. Erſt dann wurden ſie *εἰς τὰς συμβιώσεις* aufgenommen und mit Leiſtung eines feierlichen Eides dem *ὅμιλος* oder der *keneseth* einverleibt. Mit den Jahren wurden ſie dann ganz von ſelbſt *ἑταῖροι* ſchlechtweg, Numero Zweien oder *ἱερεῖς*

und Numero Einßen oder ἄνδρες ἁγαθοί (Sündlose). Zwar sind nach Josephus Antt. XVIII. 1, 2 die Lehren der Essener, der Sadduzäer und der Pharisäer wirklich sehr alt, aber die Klöster der Essener sind jünger als der Pharisäerorden. Die nächste Veranlassung zum Aufmachen von Essener-Klöstern ist vielleicht die Absetzung der Essener vom Sänger- und Thürhüterposten im Tempel durch Johann Hyrkan gewesen.

Gleichgiltig konnte es den Sadduzäern, den Priestern ersten Standes nicht sein, daß die zwei obersten Pharisäergrade und gleichmäßig auch die zwei obersten Essenergrade sich priesterlichen oder gar hohenpriesterlichen Charakter beilegten, und so vermieden nicht bloß die Pharisäer den statutenmäßigen Eigennamen ihres dritten Grades (Kodesch-Esser), sondern die Essener nahmen diesen Namen von vorne herein in ihr Statut gar nicht auf, obgleich unter ihnen waren ἄνδρες ἁγαθοὶ ἱερεῖς τε, aus welchen sie statutenmäßig ihre Obern wählen mußten. Also der dritte Essenergrad waren wie bei den Pharisäern sogenannte Priester, den ἄνδρες ἁγαθοὶ der Essener aber standen als oberster Pharisäergrad parallel die Besitzer von tohorath hachattath, der Reinheit von Sünde, wie wir sogleich nachweisen werden.

IV.

Taanith 3, 8 und Bab. Chagiga 15b.

Obwohl Gott an seinen Engeln Makel findet (Job 4, 18), der Gerechte siebenmal fällt (Prov. 24, 16) und in Sünden der Mensch im Mutterleib empfangen und geboren wird (Ps. 51, 7), war doch unter den nacherilischen Juden zur Zeit der Makkabäer-Herrschaft die Ansicht verbreitet,

Digitized by Google

daß der Mensch auf Erden es bis zur Sündlosigkeit bringen könne. Dafür haben wir als vollwichtigen Zeugen den Simon ben Schetach. Wer war dieser?

Nach Aboth 1, 8 und Chagiga 2, 2 waren das dritte Präsidentenpaar Juda ben Tabbai und Simon ben Schetach (unter Alexander Jannäus 105—78 v. Ch.). Den je ersten in diesen Paaren nennen die Talmudgelehrten nasi, princeps, etwa Chef-Präsident, den je zweiten ab beth din, pater domus judicii, etwa Gerichts-Präsident im hohen Rate, stellen aber im dritten Paare den Simon ben Schetach vor Juda ben Tabbai. Aber wir werden wohl den ältern Mischna-Lehrern Recht lassen müssen, zumal das Zeugnis sich gut für einen Gerichtspräsidenten schickt. Bevor wir dieses Zeugnis mitteilen, haben wir zu leichterem Verständnis desselben noch folgendes anzuführen.

Der Israelit gehört nicht bloß der sichtbaren irdischen Gottesgemeinde an, sondern soll gleichzeitig der unsichtbaren himmlischen Gemeinde Gottes angehören. Wer wissentlich und willentlich Gottes Gebot übertritt, verliert seinen Platz in der himmlischen Gemeinde und in einzelnen Fällen soll er sogar auch die leibliche Todesstrafe leiden, und falls das Volk des Landes diese nicht ausführt und den Übelthäter leiblich auf Erden fortvegetieren läßt, so erfolgt doch durch Gott selbst die Ausrottung des Übelthäters aus der himmlischen Gemeinde, so wie aller, durch deren Schuld er nicht den leiblichen Tod gelitten hat (Num. 15, 30. 31; Lev. 20, 1—5). Wie nun die irdische Gemeinde ein irdisches Heiligtum besaß, so ließ man auch Gott in seinem himmlischen Tempel wohnen (Micha 1, 2. 3), und da das

Digitized by Google

irdische Heiligtum nach dem Muster errichtet war, welches dem Moses auf Sinai war gezeigt worden (Exodus 25, 40; 26, 30; 27, 8, vergl. Hebr. 8, 5), so umgab man auch das himmlische Heiligtum mit der zu ihm gehörigen himmlischen Gemeinde, und da die irdische Gemeinde die vier Abteilungen der gemeinen Israeliten, der Leviten, der Priester und des Hohenpriesters hatte, so gab man auch der himmlischen Gemeinde analoge Abteilungen. Hierauf wurde man hauptsächlich geführt durch Jerem. 35, 19, wo Gott den rechabitischen Proselyten zum Lohne für die Treue, mit welcher sie die Menschensatzungen ihres Ahnen Jonadab festhielten, die Verheißung giebt, daß für alle Zeit der eine und andere von ihnen vor ihm stehen werde. Im Hinblick auf Deut. 10, 8; Richter 20, 28; Ps. 134, 1 deutete man dieses Stehen vor Gott auf priesterlichen Dienst, und noch beim Martyrtode des Herrenbruders Jakobus erhob sich warnend und mahnend εἷς τῶν ἱερέων Ῥαχαβεὶν τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου (Hegesippus bei Eusebius h. e. II. 25). Da die Rechabiten nicht israelitischer und noch weniger aaronischer Abkunft waren, so können sie nur als Priester in der himmlischen Gottes-Gemeinde und im Heiligen des himmlischen Tempels fungierend gedacht worden sein, und wir haben kaum noch Veranlassung uns darüber zu wundern, daß man auch dem himmlischen Allerheiligsten ein Kultus-Personal zugewiesen habe. Den Text von Taanith 3, 8 lassen wir nun folgen.

„Es ereignete sich, daß sie zu Choni dem Kreisdreher sagten: Bete, daß Regen herabkomme. Er sprach zu ihnen: Gehet und bringet die Osteröfen unter Dach,

Digitized by Google

damit sie nicht Schaden nehmen. Er betete, aber Regen kam nicht. Was that er? Er machte einen Kreis und stand mitten darin und sprach vor Ihm: Herr der Welt! Deine Kinder haben sich an mich gewendet, weil ich ein Hauskind vor dir sei. Ich schwöre bei deinem großen Namen, daß ich von hier nicht weiche, bis daß du dich über deine Kinder erbarmst. Es fing an zu träufeln. Er sprach: Nicht so habe ich gebeten, sondern um Regen, der alle Brunnen, Vertiefungen und Löcher füllt. Es fing an herabzukommen mit Ungestüm. Er sprach: Nicht so habe ich gebeten, sondern um erwünschten, gesegneten und reichlichen Regen. Es kam herab in der rechten Weise, bis daß Israel hinausging aus Jerusalem auf den Tempelberg vor Regen. Sie kamen und sagten zu ihm: So gut wie du gebetet hast seinetwegen, daß er herabkomme, bete, daß er sich fortmache". — Darauf gab er ihnen eine abweisende Antwort, welche noch mit einer Variante in Baba Mezia 28b behaftet ist, und deren Sinn festzustellen hier ohne Belang ist. Aber der hochmögende Gerichts-Präsident Simon ben Schetach hatte von dem obigen Vorgange gehört und verkündigte ihm folgendes Resolut: „Wenn du nicht Choni wärest, würde ich über dich den Bann verhängen. Aber was mag ich dir thun? Du bist ja vor Gott (lifne ha-makom) ein Sündefreier geworden (mithchatté) und er thut dir deinen Willen, als einem sündefreien bei seinem Vater (al abiw) seienden und dessen Willen thuenden Kinde, und auf dich geht die Schriftstelle (Prov. 23, 25), welche sagt: Es freut sich dein Vater und deine Mutter und es frohlockt die dich geboren hat".

Digitized by Google

Auch Joſephus kennt den Choni und ſein Gebet um Regen und erzählt von ihm folgendes (Ant. XIV, 2, 1). Ein gewiſſer Onias, *δίκαιος καὶ θεοφιλής*, welcher einſt bei einer Dürre mit gutem Erfolge zu Gott um Regen gebetet hatte, wurde von dem den Ariſtobul mit ſeinem prieſterlichen Anhange im Tempel belagernden, dem Hyrkan anhängenden Volke aus ſeinem Verſtecke geholt, damit er, wie er einſt mit ſeinem Gebete der Dürre abgeholfen, ſo jetzt zu Verwünſchungen gegen Ariſtobul und ſeinen Anhang ſich verſtehe. Da die Menge auf ſeine Weigerung nicht achtete und ihn drängte, ſprach er mitten unter ihnen ſtehend: Gott, Herr der Welt, da die, welche jetzt mit mir ſtehen, dein Volk und die Belagerten deine Prieſter ſind, bitte ich, daß du weder jenen gegen dieſe Gehör ſchenkeſt, noch was dieſe gegen jene erflehen ausführeſt. Da ſteinigten ſie ihn.

Als gerechter und von Gott geliebter Mann wurde Choni für ein Hauskind Gottes gehalten. Was heißt das? Unter den auf Erden lebenden und gleichzeitig ihren Platz im Himmel bewahrenden Kindern Gottes giebt es vier Grade. Der erſte Grad der Himmelsbürger umfaßt die große Menge, der zweite hat ſeinen Platz im Vorhofe des himmliſchen Tempels; aber im vordern Raume des himmliſchen Heiligtums, alſo nicht mehr draußen, ſondern im himmliſchen Hauſe Gottes ſelbſt dienen vor Gott als Genoſſen von Rechabiten die Hauskinder Gottes oder die himmliſchen Prieſter. Dieſe können in Tugendübung es ſo weit bringen, daß ſie die angeborne Sünde gänzlich überwinden und ſündfrei werden. Wer das im Leben auf Erden erreicht, bekommt geiſtig bei Gott ſeine Stelle im Allerheilig-

Digitized by Google

ſten des himmliſchen Tempels. In Selbſtverleugnung haben ſie ihren Willen ganz im Willen Gottes aufgehen laſſen, Gott hinwiederum erblickt in ihrem Willen nur ſeinen eigenen und erfüllt die Gebete der bei ihm im Allerheiligſten dienenden Kinder. Deren guter Wille iſt ſo übermächtig, daß ſie gar nicht mehr ſündigen können (vergl. 1. Joh. 3, 9), und wenn es äußerlich auch ſo ſich anſieht, als ob ſie geſündigt haben, wie Choni mit ſeinem eigentlich unanſtändigen Gebet, ſo iſt das eben weiter nichts als Schein. Mit ſcheinbarer Sünde haben ſie nur Gottes Willen gethan und dürfen nicht wie andere Leute nach dem Geſetze gerichtet werden. — Die Gefährlichkeit ſolcher Lehre iſt für uns außer Frage. Nikodemus, der Lehrer in Iſrael (Joh. 3, 10), war nicht der erſte, welcher im Alten Teſtament nicht die Lehre fand, daß der Menſch zur Befreiung von der angebornen Sünde einer Umſchaffung oder Wiedergeburt benötigt ſei, Simon ben Schetach war ja auch ſchon nicht klüger.

Alſo: nach Simon ben Schetach beſteht die oberſte Abteilung in der himmliſchen Gottesgemeinde aus mithchatteïm, Sündfreigewordenen, und hat ihren Platz *bei* Gott im himmliſchen Allerheiligſten, im Unterſchiede von den himmliſchen Prieſtern, welche *vor* Gott im himmliſchen Heiligen dienen. Der Name des oberſten Eſſenergrades lautet nach Joſephus *ἄνδρες ἀγαθοί*, was doch nur poſitive Umſetzung vom phariſäiſchen mitchatté des Simon ben Schetach iſt und das Gegenteil von *ἀνὴρ ἁμαρτωλός* (Luk. 5, 8). Wir werden ſpäter noch eine Talmudſtelle über dieſen höchſten Phariſäergrad unter anderm Namen vorführen, in welcher ein berühmter Lehrer ſagt, daß Gott auf ihre Hände keinen Fehlgriff

Digitized by Google

habe kommen lassen, und ein anderer, daß man sie nicht mit dem Namen Sünder benannt habe.

Wir haben hier noch folgendes beizufügen. Bab. Chagiga 14_b Zeile 8 von unten wird als alte Tradition mitgeteilt, daß R. Akiba mit drei andern das Paradies betreten habe. Was das heiße, lernen wir aus 2 Kor. 12, 2—4, wonach der Apostel Paulus in den dritten Himmel oder in das Paradies verzückt wurde und daselbst geheime Worte hörte, die ein Mensch nicht aussprechen darf. Der dritte Himmel ist aber doch nichts anderes als der Platz der dritten Abteilung in der himmlischen Gottesgemeinde. Den Insassen desselben so wie den Priestern Israels steht aber parallel der dritte Pharisäergrad, in welchem sich R. Akiba und seine drei Gefährten an der Hand des Alten Testamentes höhern Studien hingaben, wovon noch später die Rede sein wird. R. Akiba nun war zweimal verheiratet (Wagenseil Sota pag. 982 sqq.), aber er muß zeitweilig sich der ehelichen Pflicht enthalten haben, denn Bab. Chagiga 15^b (die zwei untersten Zeilen) wird erzählt: „Auch den R. Akiba versuchten die Engel des Dienstes (vergl. die administratorii spiritus Hebr. 1, 14) anzureizen (nämlich zur Erfüllung seiner ehelichen Pflicht). Gott sprach zu ihnen: Den lasset alt sein (d. h. sich des Beischlafes enthalten), da er würdig ist aufzuwarten in meiner Herrlichkeit (ba-kebodi conf. Exod. 40, 34), oder im himmlischen Allerheiligsten. Darnach gehörte zur Aufnahme in den obersten Pharisäergrad das Gelübde gänzlicher Enthaltung von geschlechtlichem Umgange und desgleichen erklärt sich daraus die oben (Beitrag II) besprochene sehr umständliche Reinigung eines Pharisäers vom vierten

Digitized by Google

Grade, während die einfachere Reinigung eines vom dritten Grade darauf hinweist, daß dessen Gelübde nicht weiter gegangen ist, als etwa auf die Beschränkungen, welchen die nichtklösterlichen Essener insgesammt in der Ehe sich unterwarfen (Jos. Bell. II. 8, 13). Der Cölibat sämtlicher klösterlicher Essener hat ihnen zweifelsohne den Namen „heilige Gemeinde" eingetragen, kehala kaddischa von Jerusalem (siehe Frankel, Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 1846 S. 441 folg). Ein verheirateter Mann wie R. Akiba wurde auch bei sonstiger Befähigung nicht in den vierten Pharisäergrad aufgenommen; es stand ihm aber frei auch ohne das sich zu enthalten, und R. Akiba war nicht der einzige, der das that. Denn Bab. Ketuboth 64^{b} wird festgesetzt, was ein von seiner Frau getrennt lebender Mann ihr durch einen Dritten an Lebensmitteln und Kleidern zu verabreichen hat. Nach Mischna Ketuboth 7, 2 kann aber die Frau unter solchen Umständen den Scheidebrief verlangen.

V.

Tosefta Demai Kap. 2 und Bab. Bechoroth 30^{b}.

Um die Mitte des in der Überschrift bezeichneten Kapitels lehrt die Tosefta: Kam Jemand um auf sich zu nehmen und hatte bisher fromm gelebt, nahmen sie ihn an und darnach belehrten sie ihn (über die Pflichten eines Pharisäers); wenn er aber nicht (bisher fromm gelebt hatte), belehrten sie ihn (über die Pflichten eines Juden) und hernach nahmen sie ihn an und belehrten ihn (über die Pflichten eines Pharisäers) und entließen ihn (wann sie ihn für genug unterrichtet hielten). Und

Digitized by Google

sie nahmen an zu kenafajim und hernach nahmen sie an zu toharoth. Sagte er: „ich nehme nur zu kenafajim auf mich", so nahmen sie ihn an; nahm er aber auf sich (d. h. erklärte er auf sich nehmen zu wollen) zu toharoth, ohne zu kenafajim auf sich zu nehmen, so war er auch zu toharot nicht vertrauenswürdig (Bechoroth 30b: so erhielt er auch nicht zu toharoth) d. h. er mußte abgewiesen werden, weil, wer die toharoth erlangen wollte, zuvor auf der Station zu kenafajim untadelhaft verweilt haben mußte.

Als Toharoth der Israeliten kennen wir schon aus Beitrag I durch Philo die den Leviten zukommende Reinheit des Vorhofes, und die den Priestern eigene Reinheit des Heiligtums. Auf den Pharisäer-Orden übertragen lautet das: Reinheit der Theruma oder der höhern Ordensbrüder, welche dem Stamme Levi parallel sind, und Reinheit des Kodesch oder der Priesterschaft im Orden. In Israel nimmt außerdem unter den Priestern eine höhere Stellung ein der einmal im Jahre im Allerheiligsten fungierende Hohepriester und ihm steht in der himmlischen Gemeinde sowohl wie im Pharisäerorden parallel die Gesamtheit der im himmlischen Allerheiligsten aufwartenden Sündlosen, welche, wie das Wort selbst besagt, die tohorath hachattath besitzen, die Reinheit von Sünde.

Die Theruma-, Kodesch- und Chattatheffer in Chagiga 2, 7 haben sich also herausgestellt auch als die Besitzer der Theruma-, Kodesch- und Chattatreinheit. Wer den Wunsch hatte, daß die Reinheiten auf ihn übertragen würden, mußte notwendig zuerst zu kenafajim aufgenommen sein oder im niedern Pharisäergrade

Digitized by Google

ſich bewährt haben. In dieſem untern Grade konnte man, wenn man wollte, Zeit Lebens verharren, das Aufſteigen war nicht erforderlich, nur möglich. Die Aufnahme zum zweiten Phariſäer- oder niedrigſten Obergrade geſchah nach Sabim 3, 1. 2 unter Vermehrung der Fälle von Verunreinigung durch Samenfluß über das geſetzliche Maaß hinaus — die zum oberſten Grade unter gänzlichem Verzicht des Kandidaten auf eheliche Beiwohnung — und die zum dritten Grade wahrſcheinlich mit den Beſchränkungen der nichtklöſterlichen Eſſener im ehelichen Leben.

Wie der Name Phariſäer war auch Baal kenafajim (Beſitzer von Flügeln Bab. Schabbat 49ᵃ. 130ᵇ) Name der Phariſäer überhaupt und der vom unterſten Grade insbeſondere. Wahrſcheinlich ſollte es eine Verbeſſerung des leicht Überhebung verurſachenden Namens Phariſäer ſein, und die Ordensmitglieder daran erinnern, daß ſie mit dem am ha-arez zuſammen eine ungetrennte Gottesgemeinde auf Erden bildeten, mit der Aufgabe geiſtig ſich zum Himmel aufzuſchwingen.

Miſchna Demai 2, 2. 3 iſt erſt ziemlich ſpät ſo aufgefaßt worden, als ob neemán daſelbſt nicht den Phariſäer unterſten Grades bedeute, ſondern den zur Aufnahme in den Orden Würdigen, chaber aber jedes Ordensmitglied. Doch läßt die Miſchna dieſe Auffaſſung kaum zu, und die Toſefta iſt entſchieden dagegen; erſt Bab. Bechoroth hat dieſe Anſicht adoptiert. Hauptſächlich dadurch iſt dieſe Anſicht herbeigeführt worden, daß nach dem Falle des Tempels die Gelehrten in eine neue Geſellſchaft zuſammentraten, deren Mitglieder ſämtlich den Namen chaber führten ohne Teilung in mehrere Grade.

Digitized by Google

Die zu Anfang dieſes Beitrages mitgeteilte längere Stelle aus Toſefta Demai iſt mit unweſentlichen Abweichungen auch Bechoroth 30b zu leſen. Nur der Anfang hat eine bemerkenswerte Abweichung, indem ſtatt „Kam Jemand um auf ſich zu nehmen“ geſetzt wird: „Kam Jemand um anzunehmen die Satzungen der Chaberuth“, ſo daß mit Chaberuth (gleich chabura) die ſämtlichen vier Phariſäergrade bezeichnet werden, nämlich einer zu kenafajim und drei zu toharoth. Abgeſehen von dieſer Verſchiedenheit lehren Toſefta und Bechoroth ll. cc. gleichmäßig:

1) Von der Anmeldung des Aſpiranten bis zu ſeiner wirklichen Aufnahme in den Orden mußten nach der Schule Schammai eigentlich 12 Monate vergehen, nach der Schule Hillel nur 30 Tage.

2) Die wirkliche Aufnahme geſchah nach Toſefta in facie der chabura, d. h. in facie der obern Grade, und damit den Worten nach übereinſtimmend verlangt Bechoroth ganz nach römiſchem Recht die Aufnahme in facie trium chaberim, d. h. in Gegenwart von drei Ordensmitgliedern.

Bechoroth allein hat die wichtige hiſtoriſche Notiz: „Nach Zerſtörung des Tempels brachten die Prieſter wider ſich ſelbſt das Verbot zu Stande, auf Niemand die toharoth zu übertragen“. Daraus erſehen wir:

1) Wie die Eſſener aus den Mitgliedern ihrer zwei oberſten Grade ihre Vorſteher wählen mußten, ſo ſind die nach Bewerbung und mit Übernahme neuer Verpflichtungen zu den beiden oberſten Phariſäergraden Zugelaſſenen im Beſitze der geſetzgebenden und adminiſtrativen Macht, und unter den drei Genoſſen, welche bei

Digitized by Google

Aufnahme eines neuen Ordensgenossen zugegen waren, mußte mindestens der Vorsitzende Priester sein, d. h. einem der zwei obersten Grade angehören.

2) Unter den toharoth, deren Übertragung die Priester nach Zerstörung des Tempels sich selbst untersagten, sind zunächst die drei höheren Pharisäergrade zu verstehen. Aber die vom niedern Grade besaßen doch auch im Vergleich mit dem am ha-arez eine gewisse Reinheit, sonst wären sie ja nicht durch die Kleider des am ha-arez unrein geworden. In der That ist durch den in Rede stehenden Beschluß der Priester das Aussterben des Pharisäerordens festgesetzt worden, wie wir sogleich darthun werden.

Tosefta allein hat folgende Nachricht über eine nach Zerstörung des Tempels neu errichtete Gesellschaft. Bald vom Anfange von Kap. 2 heißt es: „Wer auf sich nimmt vier Dinge, den nehmen sie an ein chaber (Genosse der neuen Gesellschaft) zu sein:

1) daß er nicht die Priesterabgaben (therumoth),

2) daß er nicht die Zehnten einem am ha-arez gebe (sondern nur einem Mitgliede der neuen Gesellschaft),

3) daß er nicht die toharoth ausübe bei einem am ha-arez (d. h. daß er, wenn er in den Pharisäerorden eingetreten war, fortan sich nicht als verunreinigt betrachte, wenn er mit den Kleidern eines nicht zur neuen Gesellschaft Gehörigen in Berührung kommen sollte),

4) daß er profane Speise (cholin) esse in Reinheit (betohora d. h. mit gewaschenen Händen nach Chagiga 2, 5).

Nach dem Falle des Tempels gab es keine Opferstücke mehr, deren Genusse ein Bad vorhergehen mußte, und es konnte aus dem Pharisäerorden in der neuen

Digitized by Google

Gesellschaft nur das Händewaschen vor der Mahlzeit beibehalten werden. Den bisherigen Pharisäern wurde nicht untersagt, privatim ihre freiwillig übernommenen Pflichten weiter zu beobachten, nur wer von ihnen in die neue Gesellschaft aufgenommen werden wollte, mußte sich verpflichten, durch die Kleider der Nichteintretenden sich nicht als verunreinigt zu betrachten. Da neue Mitglieder in den Pharisäerorden nicht mehr aufgenommen wurden, mußten die alten Pharisäer in absehbarer Zeit aussterben. Den gesetzlichen Priestern aber, welche sich vor dem Falle des Tempels wohl nur ausnahmsweise den Pharisäern angeschlossen hatten, und dem massenhaften armen Volke wurden durch den Beitritt zur neuen Gesellschaft die Erstlinge und Zehnten garantiert. Dazu kam, daß die Kinder und Hausgenossen eines chaber nach Tosefta und Bechoroth ll. cc. sofort auch als chaberim behandelt wurden, und nach gar nicht langer Zeit hatten diese neuen chaberim den am ha-arez in sich aufgesogen, oder mit andern Worten: durch die neuen chaberim war die ganze Judenschaft rabbinistisch geworden und wusch die Hände vor der Mahlzeit. Überall wo im Talmud zwischen am ha-arez und chaber als Mittelglied der Parusch oder Ben ha-keneseth oder Neeman oder Baal kenafajim auftritt, ist vom Pharisäerorden die Rede, aber wo chaber und am ha-arez unvermittelt neben einander stehen, ist die nach Zerstörung des Tempels in der Entwickelung zum rabbinistischen Judentum begriffene Judenschaft gemeint (vgl. den Streit über den Unterschied zwischen chaber und am ha-arez in Bechoroth 36a).

Digitized by Google

VI.

Aboth 4, 13.

R. Juda sagte: „Sei vorsichtig in der Lehre; denn ein Irrtum in der Lehre kommt gleich einem Frevel". R. Simeon sagte: „Drei Kronen gab es, die Krone des Gesetzes, die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums; doch die Krone eines guten Namens ist mehr wert als sie".

Diese zwei zusammenstehenden Texte wollen sagen, daß ehemals, vor Aufhebung des Pharisäerordens, man in den drei höheren mit Gesetzesstudium sich beschäftigenden Graden dieses Ordens zu besonderen Ehren und Auszeichnungen gelangte. In dem Satze »schloscha ketharim *hem*« ist nämlich das Pronomen hem die Kopula, welche hier nicht mit sunt übersetzt werden kann, sondern auf Erfordern des Kontextes mit erant übersetzt werden muß. Die vom zweiten Ordensgrade waren ja nur Gesetzstudierer auf der untern Stufe und erlangten nur die Krone des Gesetzes; die vom dritten Grade hatten die höhere Krone der Gesetzstudierer, die Krone des Priestertums. Aber wie kommen denn die vom vierten Grade zur Krone des Königtums? — Für diese Benennung hatte man zunächst eine Art von historischem Grund. Nach dem Exile lieferte der Stamm Levi nicht bloß das Kultuspersonal, sondern bis zur Herrschaft der Makkabäer nach Jos. Ant. XI. 4, 8 auch die Regenten, denn die Juden waren in der Zeit *πολιτείᾳ χρώμενοι ἀριστοκρατικῇ μετ' ὀλιγαρχίας· οἱ γὰρ ἀρχιερεῖς προεστήκεσαν τῶν πραγμάτων.* Die Sadokiden oder Hohepriester hatten nämlich sämtliche 120 erblichen Sitze in der regierenden synagoga magna. Dem im Anfange

Digitized by Google

der Makkabäer-Herrschaft sich aufthuenden Pharisäerorden darf man es kaum verargen, wenn er seine höhere Gottesgemeinde nicht bloß mit einem geistigen Leviten-tum und Priestertum, sondern auch mit einem geistigen Königtum bedachte. Unstreitig hatten sie dabei das Volk auf ihrer Seite. Denn der nach 2. Makk. 1, 10 im Jahre 123 v. Ch. unter Johann Hyrkan geschriebene Brief des Hohen Rates von Jerusalem an die Juden in Ägypten hebt 2. Makk. 2, 17 mit besonderer Beto-nung hervor, daß aus der seleucidischen Bedrückung Gott sein ganzes Volk errettet und Allen gegeben habe das Erbe, und das Königtum, das Priestertum und die Heiligung (ἁγιασμός, sanctificatio). Unter dem letzten ist nach dem Kontext die unterste tohora, das geistige Leviten-tum zu verstehen. Aber unter Voraussetzung der Sündlosigkeit des obersten Pharisäergrades hatte man für das Königtum desselben noch einen mystischen Grund. Die im Allerheiligsten des himmlischen Heiligtums auf-wartenden Sündlosen galten als völlig in Gott aufge-gangen, so daß ihr Wille stets auch der Wille Gottes war und von Gott stets als der seinige anerkannt wurde. Gott regiert die Welt, und sie regieren die Welt mit ihm. Bestätigt wird diese Argumentation durch die lange Lob-rede auf das Gesetzesstudium in Aboth 6, 1. R. Meïr sagte: „Jeder der sich mit dem Gesetze abmüht um des Gesetzes selbst willen (d. h. nicht um dadurch zu Ehre und Ansehen zu kommen) ist fähig vieler Dinge, und nicht bloß das, sondern die ganze Welt ist für ihn nicht zu groß. Er heißt Freund und Geliebter (Gottes); er liebt Gott, er liebt die Geschöpfe, er macht Gott Freude, er macht den Geschöpfen Freude, und (das Ge-

Digitized by Google

ſetz) umkleidet ihn mit Demut und Ehrfurcht ..... giebt ihm Königtum und Herrſchaft und Erforſchung des Rechts .... Enthüllt werden ihm die Geheimniſſe der Thora .... Er iſt beſcheiden und langmütig und verzeiht ſeinem Beleidiger, aber (das Geſetz) macht ihn groß und erhöht ihn über alle Werke".

Kronen hatte man geglaubt in den drei gelehrten Graden des Phariſäerordens erringen zu können, aber die berechtigten Ordensobern hatten doch nach dem Falle des Tempels aus gewiß guten und zwingenden Gründen ſeine Aufhebung dekretiert. Seitdem konnte man durch Geſetzesſtudium ſich auch noch eine Auszeichnung verdienen, welche nach dem Urteil des R. Simeon die ehemaligen phariſäiſchen Auszeichnungen noch überſtrahlt, nämlich die Krone eines guten Namens, welchen man durch vorſichtige Vermeidung von Irrtümern in der Lehre erwarb.

Die bisherigen ſechs Beiträge haben uns mit Texten beſchäftigt, welche die Verfaſſung des Phariſäerordens und ſeine Abteilung in einen niedern Grad und drei höhere Grade erſehen laſſen. Wir bemerken, daß im Neuen Teſtament als gemeinſamer Name aller Grade und als Eigenname des unterſten Grades nur der Name Phariſäer vorkommt. Sämtliche Mitglieder der drei höhern Grade heißen im N. T. *γραμματεῖς* (Matth. 23, 13) oder *νομικοί* (Matth. 22, 35), ſämtliche Mitglieder der beiden oberſten Grade wahrſcheinlich *νομοδιδάσκαλοι* (Luk. 5, 17), gewiß aber auch *ἄρχοντες τῶν Φαρισαίων* (Luk. 14, 1), der vierte Grad allein tritt im N. T. gar nicht hervor. Im folgenden Beitrage werden wir über eine beabſichtigte Reformation des Phariſäerordens handeln.

Digitized by Google

VII.

Aboth 2, 4. 5.

An der Absonderung der Pharisäer von der jüdischen Gesamt-Gemeinde und an dem Monopol des Gesetzstudiums bei den obern Graden hatte der berühmte Lehrer Hillel, dessen Wirksamkeit etwa in die Zeit von 30 v. Ch. bis 10 n. Ch. fällt, kein Wohlgefallen. Zu seiner Zeit waren die Pharisäer ohne Zweifel schon von übergroßem Vertrauen auf ihre Gerechtigkeit und gründlicher Verachtung der großen Masse des Volkes erfüllt (Luk. 18, 9; Joh. 7, 49). In Aboth 2, 4 ist nun folgendes zu lesen: Hillel sagte: 1) Sondere dich nicht ab von der Gemeinde. 2) Und vertraue nicht auf dich selbst bis zum Tage deines Todes (was besonders die sogenannten Sündlosen vom höchsten Pharisäergrad angeht). 3) Und richte nicht deinen Nächsten, bis du dich an seine Stelle gesetzt hast. 4) Und sprich nicht: „Ein Ding unmöglich zu verstehen ist es (nämlich das Gesetz)", denn sein Zweck (oder seine Bestimmung) ist, verstanden zu werden. 5) Und sage nicht: Wann ich Zeit haben werde, werde ich studieren. Vielleicht wirst du nie Zeit haben.

Aber Hillel durfte nicht gut den Pharisäerorden kritisieren und tadeln, wenn er nicht gleichzeitig seinen Verbesserungs-Plan gehabt hätte. Er bezweckte nichts geringeres als die Umwandlung des Pharisäerordens, welcher vorzugsweise ein Gelehrtenbund geworden war, in einen Tugendbund. Wie die Pharisäer keinen Kandidaten ohne weiteres aufnahmen, sondern seine Würdigkeit prüften und nötigenfalls durch Belehrung und Anleitung herbeiführten, so sollte es auch im Tu-

Digitized by Google

gendbunde Hillels gehalten werden; und wie der Pharisäerorden zwei Abteilungen hatte, so sollte auch der Tugendbund zwei Abteilungen haben, und in die höhere Abteilung sollte nur aufgenommen werden dürfen, wer in der niedern Abteilung sich bewährt hatte. Der Bruder der niedern Abteilung sollte sein und heißen יְרֵא חֵטְא d. h. ein Aversion vor Sünde habender, gewissenhafter Gesetzbefolger, der höhere Bruder aber חָסִיד d. h. ein über die Forderungen des Gesetzes hinaus leistender Frommer. Diesen ganzen Plan drückt Hillel Aboth 2, 5 mit den wenigen Worten aus: „Ein *Bor* (nach Maimonides: qui nulla scientia nec virtute morali praeditus est, ein um Gott und Gottes Gebot sich nicht kümmernder Mensch) soll nicht werden *jeré chét*, und ein *am haárez* nicht *chasid*«. Der Abstand zwischen jeré chét und chasid ist aber zu ersehen aus Sota 9, 15 fin., wo von R. Pinchas ben Jair der Fortschritt des Menschen in der Vollkommenheit folgendermaßen geschildert wird. Er geht aus von der serisuth (זְרִיזוּת oder der Bereitwilligkeit Gottes Gebot zu halten, dem guten Willen), steigt über mehrere Stufen auf zur perischuth (d. h. bis dahin, daß er zur Aufnahme in den Orden würdig ist), dann noch über mehrere Stufen zur *jiráth chét* (wo er jeré chét werden kann). Erst wenn er das geworden ist, gelangt er zur chasiduth, und hat als chasid nur noch zu erwarten die Besitznahme durch den h. Geist und die Auferstehung der Toten durch Vermittelung des Elias.

Nachdem Hillel mit wenigen Worten in Aboth 2, 5 seinen Plan für den Tugendbund kundgethan, hält er auch seine Wünsche nicht zurück in Betreff der auch im

Digitized by Google

Tugendbunde notwendigen Lehrthätigkeit, indem er dabei, wie es ſcheint, einzelne zu ſeiner Zeit bei den Phariſäern hervortretende Übelſtände kennzeichnet. „Wer ſich ſchämt (zu fragen), lernt nichts, und wer gallſichtig oder ſtachlich iſt (dem Frager gegenüber), bringt Niemanden etwas bei. Wer des Erwerbs wegen viel von Ort zu Ort läuft (vergl. Act. 20, 33. 35), bringt nicht Weisheit bei; fehlt es an einem Ort an Männern, bemühe du dich ein Mann zu ſein“. Wenn einmal das Lehrmonopol der Phariſäer aufhört, werden ſich, ſo hofft Hillel, überall beſſere Lehrer aufthun.

Hillels Tugendbund iſt zwar nicht zu Stande gekommen, aber wirkungslos ſind ſeine Bemühungen doch nicht geblieben. Der Name Phariſäer blieb in Gebrauch und Ehren bis zur Aufhebung des Ordens; aber neben dem ältern Namen chaber kam für die Phariſäer der höheren Grade, gewiß erſt nach Hillel und durch ihn veranlaßt, der Name chasid auf. Kerithuth 6, 3 wird gelehrt, daß man ein zu jeder Zeit darzubringendes sacrificium pro delicto geloben könne, welches (wohl weil die Chaſidim es häufig geloben) sacrificium pro delicto der Chaſidim hieß. Nach Aufhebung des Ordens ſprach man von ihnen auch als den vormaligen Chaſidim (Chasidim ha-riphonim). So Berachot 5, 1, wonach dieſe, bevor ſie beteten, eine Stunde lang ſich geiſtig ſammelten. Die vom dritten Phariſäergrad, welche nach unſerer obigen Vermutung (Beitrag IV) ſich im ehelichen Umgange den Beſchränkungen der weltlichen Eſſener unterwarfen, ſind wohl gemeint in Nidda 38ᵃ, wonach dieſe vom Ausgange des Sabbaths bis zum vierten Wochentage, alſo an den Sonntagen, Mon-

Digitized by Google

tagen und Dienstagen, sich der Beiwohnung enthielten, um zu verhindern, daß das laut ihrer Annahme nach 271 bis 273 Tagen zu erhoffende Kind an einem Sabath geboren würde und dadurch den Frauen eine Veranlassung zur Sabbathsentheiligung erwüchse. Offenbar aber sind unter dem Namen Chasidim ha-riphonim speziell die sogenannten Sündlosen oder der oberste Pharisäergrad gemeint in Nedarim 10a. Diese Stelle lautet; „R. Juda sagte: Hatten die chasidim ha-rischonim Verlangen ein Sühnopfer darzubringen — was thaten sie, da ja Gott einen Fehlgriff nicht auf ihre Hände kommen ließ? Sie erhoben sich und gelobten Gott das Naziräat, weil (nach Num. 6, 14) ein Sündopfer für Gott dabei unumgänglich nötig ist." — R. Simeon sagte: „Sie machen kein Gelübde auf einen Naziräer, sondern wem es beliebt ein Brandopfer darzubringen, gelobt es und bringt es dar — ein Friedopfer, der gelobt es und bringt es dar — ein Lobopfer mit den vier dazu gehörigen Zuthaten (Lev. 7, 12), der gelobt es und bringt es dar; aber zum Naziräat verloben sie sich nicht, weil sie nicht Sünder heißen, da geschrieben steht: er hat ihn gesühnt von dem was er auf die Seele gesündigt hatte" (Num. 6, 11).

R. Juda wußte, daß nach dem Volksglauben Gott den obersten Pharisäergrad selbst vor leichtern Sünden bewahrte, aber auf ihn hatte wohl die Mahnung Hillels gewirkt, daß der Mensch bis zum Tode auf sich nicht vertrauen solle, und so vermutete er auch bei einem und anderm Pharisäer obersten Grades ein Bedürfnis zur Bethätigung der Bußgesinnung, welches er, da die Darbringung eines Sündopfers ihm nicht mehr gestattet war, mit pharisäischem Kniff dadurch möglich gemacht

Digitized by Google

habe, daß er das Naziräatgelübde that, mit dem ein Sündopfer notwendig verbunden war. Aber R. Simeon verſtand nach phariſäiſcher Lehre die Sache doch beſſer. Nach ihm ſtanden dem ſündloſen Phariſäer, wenn er etwa ſein früheres Leben überdachte und Bußgeſinnung bethätigen wollte, das Brandopfer und die verſchiedenen Arten des Friedopfers auch für dieſen Zweck zu Gebote. Das Sündopfer war ihm nicht mehr geſtattet.

Zu Sota 9, 15 leſen wir im Jeruſchalmi: Mit dem Tode des R. Chanina ben Duſa und des R. Joſe Katnutha hörte auf die chasiduth. Über dieſelben Männer berichtet Sota l. c.: Mit dem Tode des R. Chanina ben Duſa hörten auf die ansche maaseh, mit dem Tode des R. Joſe Katnutha hörten auf die chasidim. Darnach waren beide Männer chasidim oder gehörten den obern Phariſäergraden an, R. Chanina aber gehörte einer beſondern Fraktion der chasidim an, welche den Namen anscheé maaséh führte. Der ältere Name chaber und der neuere chasid, etymologiſch verſchieden, hatten durch den Gebrauch beide eine Bedeutung eines phariſäiſchen Gelehrten erhalten. Doch manche dieſer Gelehrten hingen noch an dem Hillelſchen Tugendbunde und gedachten dazu noch des Spruches in Aboth 1. 17: „Nicht das Studium iſt die Hauptſache, ſondern das Werk", und nannten ſich anscheé maaséh, Männer des Werkes. Dieſe chasidim und anscheé maaséh ſind ſich nicht feindlich, ſondern gute Brüder, welche am Laubhüttenfeſte die Feſtfreude durch einen gemeinſamen Fackeltanz erhöhten (Sukka 5, 4).

Digitized by Google

VIII.

Chagiga 2, 1.

„Man forscht nicht über Ehesachen zu dreien (und noch weniger zu mehrern, sondern nur zu zweien, nämlich der Lehrer mit einem Schüler — um möglichst die Gelegenheit zu unzüchtigen Gedanken fern zu halten), und über die Schöpfungsgeschichte nicht zu zweien (sondern Unterricht in Kosmologie wird gar nicht erteilt, wohl aber ist dem Einzelnen das Forschen darin freigestellt), und über den Wagen nicht als Einzelner, es sei denn, daß er die nötige Vorbildung und ein selbständiges Auffassungsvermögen besitzt (um im Anschlusse an die Visionen in Jesaia Kap. 6 und Ezech. Kap. 1 und 10 theosophische Studien zu machen. Ob Jemand dazu befähigt ist, kann natürlich nur der Lehrer beurteilen, der die nötigen Vorkenntnisse seinen Schülern beigebracht hat und schließlich den fähig befundenen die Erlaubnis zu Privatstudien darin erteilen darf). Wer über vier Dinge Studien macht, dem wäre es besser nicht geboren zu sein: was oben (im Himmel), was unten (in der Unterwelt), was vorher (vor der Schöpfung) und was nachher (nach dem Weltuntergange). Auch jedem, der nicht hält auf die Ehre seines Eigentümers (Gottes), wäre es besser nicht geboren zu sein (wahrscheinlich Anspielung auf die epikureische Philosophie der Sadduzäer)".

Im Anschlusse an Chagiga 2, 1 wird Bab. Chagiga 14^{b} erzählt, daß der berühmte R. Jochanan ben Sakkai, nach Zerstörung des Tempels Vorsteher der Hochschule

Digitized by Google

zu Jabne, ſeinen intimſten Schülern mit Berufung gerade auf dieſen Miſchnatext einen Vortrag über den Wagen (merkaba) abgeſchlagen, wohl aber geſtattet habe, daß jeder von ihnen ihm einen Vortrag darüber halte, mit welchen Vorträgen er zufrieden geweſen ſei. Auf derſelben Seite Zeile 8 v. u. wird dann noch eine Tradition der Miſchna-Lehrer mitgeteilt, daß R. Akiba und drei Andere das Paradies betreten (vergl. 2. Kor. 12, 2—4), d. h. als Phariſäer dritten Grades zu höhern Studien ſich entſchloſſen hätten. Von ihnen ſtarb Ben Azai frühzeitig (wohl wegen großer Anſtrengung), Ben Zoma wurde irrſinnig, ein Anderer (deſſen Name abſichtlich verſchwiegen wird) riß aus die Pflanzungen[1]), R. Akiba kam heraus ohne Schaden.

1) Der Andere welcher die Pflanzungen ausriß (d. h. ſich über Lehren und Gebräuche hinwegſetzte, welche im phariſäiſchen Syſteme als feſtſtehend galten, vergl. Matth. 15, 13), hieß Eliſa, dem ſein Abfall zum Neuſamaritanismus oder gar ſein Übergang zum Juden-Chriſtentum darum ſo ſehr ſtark verübelt wurde, weil er baal kenafajim oder Mitglied des Phariſäerordens geweſen war. Der richtige Name des Mannes ſteht Bab. Shabbat 49ᵃ und 130ᵃ. Gewöhnlich wird auf ihn und kollektiviſch auf das ganze Geſchlecht der dienſtthuenden Leviten oder der niedern Eleazariden der Spottname Dosthai ben Jannai gelegt (ſiehe dieſe Quartalſchrift Jahrg. 1887 S. 620 flgd.). Auf Autorität des R. Meïr wird Aboth 3, 8 ein Spruch von dieſem R. Dosthai bar Jannai aus ſeiner untadlichen Zeit mitgeteilt, womit er ſelbſt auf Grund von Deut. 4, 9 jede Abweichung von früher Erlerntem als Schuld verpönt habe. Obwohl er erſt im erſten Jahrhundert nach Chriſtus lebte, verwendete man ihn als Vogelſcheuche ſchon zum Lehrer der aſſyriſchen Koloniſten in Samaria, welche zum Judentum erzogen wurden, aber nebenbei auch ihre alten Götter verehrten, um etwa 700 v. Ch. Der helleniſierte Doſitheus *τοῦ Δριμύλου* hat zwar dem Ptolomäus Philopator (221—204) das Leben gerettet, — *ὕστερον δὲ μεταβαλὼν τὰ νόμιμα καὶ τῶν πατρίων δογμάτων*

Die pharisäische Satzung in Chagiga 2, 1 hatte wohl der Heiland im Sinne, als er nach Luk. 11, 52 ausrief: Wehe euch, ihr *νομικοί*, weil ihr den Schlüssel zur *γνῶσις* an euch genommen habt (indem ihr euch anmaßet zu bestimmen, was und wie studiert und gelehrt werden soll). Ihr kamet nicht zur *γνῶσις* und diejenigen, welche dazu kamen, hindertet ihr (zu lehren). Es ist zwar wahr, daß die griechische Philosophie bei einzelnen Juden verwirrend wirkte, zum Heidentum disponierte und den Polytheismus sogar in der h. Schrift begründet finden wollte (1. Makk. 3, 48), aber den Geistern willkürliche Fesseln anzulegen, war bei alle dem doch nicht gut. Hätten die Pharisäer unter den Makkabäern ernste metaphysische Studien getrieben, wären sie wohl davor bewahrt geblieben, das Wort: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Lev. 19, 18), in ihrer politischen Aufregung gegen Sadduzäer und Römer zu erweitern in: Du sollst deinen Nächsten (d. h. deinen Freund) lieben und deinen Feind hassen (Matth. 5, 43). Und hätten sie mehr die Ethik gepflegt, wären sie wohl nicht darauf verfallen, durch menschliche Kniffe sich von der Befolgung göttlicher Gesetze loszuzählen

---

ἀπηλλοτριωμένος (3. Makk. 1, 3). Unter Ptolomäus Philometor (181—145) läßt man ihn mit dem veränderten Namen Theodosius disputieren für den samaritanischen Tempel auf Garizim (Jos. Ant. XIII. 3, 1—4). Wie die Essener zum Neusamaritanismus auch die Gorthener herüberzogen (Epiphanius haer. X), so waren die Simonianer und Kleobianer Schüler des Dositheus oder der Dositheaner (Const. App. lib. VI in Freiburger Zeitschrift für Theologie, Bd. 4. S. 48). Wie von diesem Andern in Aboth 3, 8, so stehen auch von R. Akiba Sprüche in Aboth 3, 13—16, vom geistesumnachteten Ben Zoma in Aboth 4, 1, und vom früh gestorbenen Ben Azai in Aboth 4, 2. 3.

Digitized by Google

(Mark. 7, 9—13), R. Joſua that den Spruch: Ein dummer Frommer, ein verſchmitzter Gottloſer, ein phariſäiſches Weib und die Phariſäer-Kniffe (makkoth) richten die Welt zu Grunde (Sota 3, 4).

IX.

Kidduschin 71ᵃ.

Nach dieſem Texte gab es Namen Gottes mit vier, mit zwölf und mit zweiundvierzig Buchſtaben.

A. Der Name mit vier Buchſtaben יהוה trägt in unſern Bibeln die Punkte von Adonai, und nur wo Adonai unmittelbar vorhergeht oder nachfolgt, die Punkte von Elohim, weil der Name mit den vier Buchſtaben den jetzigen Juden ein *ἄῤῥητον* iſt. Kidduschin giebt die Nachricht: Den Namen mit vier Buchſtaben tradierten die Weiſen (oder Gelehrten) ihren Schülern einmal in der Woche. Daß der Gottesname יהוה im unpunktierten Texte Adonai und ausnahmsweiſe Elohim zu leſen ſei, gehörte gewiß ſchon zum Kinderunterrichte. Der Unterricht, welchen die Gelehrten ihren Schülern über dieſen Gottesnamen erteilten, hat mindeſtens die wirkliche Ausſprache und die etymologiſche Bedeutung dieſes dem Gebrauche der großen Maſſe des weniger unterrichteten Volkes entzogenen Namens zum Gegenſtande gehabt. Joſephus kannte ganz gut die Ausſprache dieſes Namens, und lehrt daß Gott ſo heiße *ἀπὸ τοῦ σύμπασιν ἐμφύειν τὸ ζῆν* (Ant. XII. 2, 2), d. h. יַהְוֶה, von dem Alles Leben und Daſein hat und behält. Die Miſchna lehrt Tamid 7, 2, daß dieſer Name unausgeſprochen bleibe und ſelbſt beim Synagogen-Gottesdienſt im Prieſterſegen durch eine Um-

Digitized by Google

ſchreibung erſetzt werde; einzig und allein beim Prieſterſegen im Tempel werde er geſprochen, wie er geſchrieben wird. Die im Beſitze der Bücher Moſis befindlichen vom Phariſäismus nicht berührten Samaritaner ſprachen ohne Ängſtlichkeit nach Theodoret. quaest. 15 in Exod. den Namen ebenſo aus: *IABE* (vergl. *Δαβίδ*).

B. „Anfangs vertrauten ſie den Namen mit zwölf Buchſtaben Jedermann an; nachdem Herren und Meiſter geworden waren die פְּרִישִׁים (Spottname der Phariſäer), vertrauten ſie ihn an den prieſterlichen Gemeinen und die prieſterlichen Gemeinen ließen ihn verhallen im Freudenruf ihrer Brüder, der Prieſter". Daran ſchließt ſich gleich folgende Tradition: Es ſprach R. Tarphon: „Einmal ſtieg ich, mich den Brüdern meiner Mutter anſchließend, auf die Erhöhung und neigte mein Ohr dem Hohenprieſter zu und hörte, daß er den Namen verhallen ließ im Freudenruf ſeiner Brüder, der Prieſter".

Als man mit Abſchaffung des mündlichen Gebrauches des vierbuchſtabigen Gottesnamens umging, konnte man nicht umhin, den an dieſen Namen beim Segen im Tempel gewohnten Prieſtern (Num. 6, 24 folgd.) ihn zu belaſſen. Bei Unterſagung des zwölfbuchſtabigen Namens war man in derſelben Lage gegenüber den prieſterlichen Gemeinen. Wer ſind dieſe? — Die nacherilischen dienſtthuenden pinechaſidiſchen Prieſter bildeten die drei Stände Jedaja, ben Jojarib und Jachin (Neh. 11, 10). Die vorerilische hohenprieſterliche Ephemerie Jedaja nämlich war unter Zerubabel zurückgekommen und aus ihr wurden zwei Stände gebildet: 1) die nacherilische hohen-

Digitized by Google

prieſterliche Ephemerie Jedaja, die ἀρχιερεῖς, von Joſephus mit dem Titel ἐπίσημοι bedacht, und 2) der Stand ben Jojarib (1. Makk. 2, 1, οἱ υἱοὶ Ἰωαρίβ), ἄσημοι zwar, aber γνώριμοι oder εὔποροι bei Joſephus, und die zwei neuen Ephemerien Jojarib und Abia umfaſſend. Von der vorexiliſchen Pinechaſiden-Ephemerie Jachin hatte Ezra nur einen Trupp mit Gerſchom an der Spitze zurückgeführt, welcher ſofort die neue Ephemerie und zugleich den dritten Stand Jachin bildete, bei Joſephus ἀσημότεροι heißt, zum πλῆθος oder δημοτικὸν gerechnet wird, in unſerem Talmudtext aber Zenuim, Niedrige oder Gemeine, heißt. Es ſind dieſelben, welche wir ſchon als die prieſterlichen Aſſidäer kennen, aus welchen zu Anfang der Makkabäerherrſchaft der erſte Chef-Präſident des Hohen Rates hervorging, Joſe ben Joëzer. Dieſen prieſterlichen Aſſidäern konnte ihr altgewohnter Prieſterſegen im Tempel nicht unterſagt werden, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß einige dem Heidentum verfallene viri iniqui et impii ex Israel daraus die Berechtigung des Polytheismus nachzuweiſen verſuchen könnten (1. Makk. 3, 48; 7, 5). Nur legte man ihnen auf, den zwölfbuchſtabigen Namen beim Segen ſo leiſe auszuſprechen, daß der Freudenruf der Prieſter ihn übertönte. In den letzten Jahren des Tempels hat der ſpäter berühmte R. Tarphon, wahrſcheinlich identiſch mit dem Collokutor Tryphon des h. Juſtinus Martyr, ſelbſt geborener Prieſter erſten oder zweiten Standes und Sohn einer Prieſtertochter vom dritten Stande — in ſeinen jüngeren Jahren ſich einmal den gerade dienſtthuenden Brüdern ſeiner Mutter anſchließend, den ſegnenden Hohenprieſter belauſcht. Es wird wohl

Digitized by Google

der letzte, von den Aufständischen aus der φυλὴ Ἐνιαχείν יָכִין—עֵין, fons Jachin oder die oberste Phyle dieser Ephemerie) gewählte Hohepriester gewesen sein (Bell. IV. 3, 8).

Nach dem Falle des Tempels hielt der Pharisäer-Orden sein Bestehen nicht länger für zeitgmäß, und selbst die rabbinisch gewordenen Juden übten verdiente Kritik an ihm. So nannten sie jeden eine von der Gesamtgemeinde abweichende Frömmigkeit habenden Juden einen Pharisäer, und sprachen selbst von einem essenischen und einem sadduzäischen Pharisäer wie von einem Pharisäer ohne Nächstenliebe oder ohne Gottesfurcht, und über die Kniffe der ehemaligen Pharisäer machten sie sich lustig. Ziehen wir in Betracht, daß die zum Neusamaritanismus übergegangenen Priester dritten Standes, die Jachiniden, mit mehrern Spottnamen bedacht und Achaniden (Baba Mezia 59^{b}, oder Achamiden Jebammoth 15^{b}), Σεβουαιοί, Κλεοβαυοί genannt wurden — dann kann es weiter nicht auffallen, wenn auch den ehemals großmächtigen und wohl auch übermütigen Pharisäern mit geringer Namens-Umänderung der Spottname Pharisäer (homines violenti) angehängt wurde.

Welches ist nun aber der Gottesname mit zwölf Buchstaben? Es ist ein Name, welchen man ehemals gar nicht geheim hielt, in der Pharisäerzeit aber nur den zu den Assidäern gehörenden jachinidischen Priestern beim Segen im Tempel unter einer Vorsichtsmaßregel gestattete, nicht weil man ihn für unrichtig ansah, sondern für zur Zeit gefährlich hielt oder wenigstens unbequem fand. Kurz gesagt er lautete: אָב בֵּן רוּחַ הַקֹּדֶשׁ d. i. Vater Sohn heiliger Geist. Der mit Ps. 2, 7 und Ps. 110, 1 begründete Ausspruch: Invo-

cavi dominum patrem domini mei (Sirach 51, 10) iſt vor der Makkabäer- und Phariſäerzeit geſchrieben und Beweis, daß man damals aus dem Bekenntniſſe der Mehrperſönlichkeit Gottes kein Geheimnis machte. Erſt durch die phariſäiſche Behinderung des Studiums mit dem abſoluten Verbot der Belehrung über die Merkaba wurde herbeigeführt, daß zur Zeit der Apoſtel es Juden gab, welche von einem h. Geiſte gar nichts mehr wußten (Act. 19, 2). Die Prieſter dritten Standes aber ließen es ſich nicht nehmen im Tempeldienſte das Volk zu ſegnen mit den Worten: Es ſegne dich Vater Sohn heiliger Geiſt und behüte dich u. ſ. w. An das Verbum im Singular ſchließt ſich ein dreiperſönliches Subjekt, es iſt das Bekenntnis des Glaubens an einen Gott in drei Perſonen.

Wie mögen aber die vorphariſäiſchen Juden zum Bekenntnis des dreiperſönlichen Gottes gekommen ſein? Zunächſt erinnern wir daran, daß im Geſetze Moſis gewiſſen Zahlen eine ſymboliſche Bedeutung beigelegt wird. Am ſiebenarmigen Leuchter bildeten die drei öſtlichen Arme mit ihren Lampen eine beſondere Abteilung, und der mittlere Schaft mit den übrigen Armen und Lampen die weſtliche Abteilung. Nun lehrt Joſephus Ant. III. 8, 3, daß (in nachexiliſcher Zeit) die aus dreien beſtehende Abteilung (*οἱ μὲν τρεῖς*) ohne Unterbrechung Tag und Nacht brennend erhalten wurden, die übrigen (*οἱ δὲ λοιποὶ*) nur bei Nacht. Es iſt offenbar, daß Drei die Signatur des unveränderlich hellen, heiligen und reinen Gottes iſt, während Vier das ſündhaft, finſter gewordene Menſchengeſchlecht bedeutet, welchem

Digitized by Google

von Gott wieder Licht angezündet wird. Sodann lernen wir in Gen. 16, 7. 9. 10. 11. 13 und 22, 11. 12. 14. 15. 16 einen Engel, Gesandten, Geschäftsträger des Jahve kennen, welcher auch selbst den Namen Jahve führt, also Jahve dem Wesen nach und Engel des Jahve im Verhältnis zu seinem Absender ist (vergl. „Ich und der Vater sind eins“ und „der Vater ist größer als ich“, Joh. 10, 30; 14, 28). — Endlich nach Ps. 104, 30 sendet Gott seinen Geist, welchem Schöpferkraft beiwohnt. Als Gesandter Gottes konnte dieser Geist Gottes mit Fug und Recht auch den Namen Engel tragen. Nun gab es wirklich Juden, welche gewisse Engel kannten und auch deren Namen wußten, aber τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα nicht jedermann entdecken durften, sondern geheim halten mußten: das sind die klösterlichen Essener, und die Namen dieser Engel oder Gesandten Gottes sind Sohn und heiliger Geist. Durch die Maßnahmen der Pharisäer verschwand das Bekenntnis zu ihnen mehr und mehr im Volke, aber mit den Jachiniden bewahrten auch die essenischen Klosterbrüder diesen sehr alten Besitz; denn nach einer Tradition in Bereschith rabba c. 48 waren die Namen der Engel mit ihnen von Babel gekommen. Gegen den Glauben der Essener an gewisse Engel hatten die Pharisäer nichts, sondern nur gegen das Aussprechen ihrer Namen. Die Pharisäer glaubten ja selbst an die in Geheimnis gehüllten Engel der Essener unter den von der pharisäischen disciplina arcani diktierten Bezeichnungen ein Engel und ein Geist, und verteidigten deren persönliche Existenz gegen die Sadduzäer, welche behaupteten „einen (persönlichen) Engel giebt es nicht“ und „einen

Digitized by Google

perſönlichen Geiſt giebt es nicht" (Act. 23, 8), ſondern nur ſo heißende Kräfte Gottes.

C. Die nach dem Aufhören der Propheten aufkommenden Theologen legten einen beſondern Wert auf die Zahl 42. Außer dem nomen dei, von welchem Kidduschin ſpricht, hatten ſie auch eine invocatio dei mit 42 Buchſtaben, welche bis auf den heutigen Tag in Gebrauch geblieben iſt, und uns den Weg zeigt, wie wir auch zum nomen dei mit 42 Buchſtaben gelangen mögen.

Kaum giebt es Bibeltexte, welche im Synagogengottesdienſte häufiger in Anwendung kommen, als Deut. 6, 4 mit dem altteſtamentlichen Grunddogma Jahve echad und der Lobgeſang der Seraphim in Jeſ. 6, 3 Sanctus, Sanctus, Sanctus, dominus Sabaoth. Plena est omnis terra gloria ejus. Dieſen Lobgeſang, zu welchem im hebräiſchen Bibel-Texte 35 Buchſtaben gebraucht ſind, geſtalteten ſie zunächſt um zu einer invocatio, indem ſie den letzten Buchſtaben ו, das Suffix in der dritten Perſon, in ך, das Suffix der zweiten Perſon, änderten, ſo daß aus gloria ejus — gloria tua wurde, die Anzahl der Buchſtaben aber unverändert blieb. Sie ruhten aber nicht, bis dieſe invocatio 42 Buchſtaben hatte, und ſetzten zwiſchen dominus und Sabaoth noch deus (אלהים) mit 5 Buchſtaben, nach dem Muſter vom Pſ. 59, 6 und ſonſt, und ſtatt omnis terra mit 6 Buchſtaben die Worte coeli et terra (שמים וארץ) mit 8 Buchſtaben, nach dem Muſter von Pſ. 124, 8 und ſonſt, und dieſe ihre invocatio mit 42 Buchſtaben iſt aus dem alten Synagogengottesdienſte ganz heil und vollſtändig in den chriſtlichen Gottesdienſt übergegangen und lautet: »Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni

Digitized by Google

sunt coeli et terra gloria tua«, während die Juden sich wieder der kürzeren biblischen Form zugewandt haben. Zum nomen dei mit 42 Buchstaben legten sie den seraphinischen Lobgesang nebst dem Glaubensbekenntnis Jahve echad zu Grunde. Sie begannen ihn mit dem zwölfbuchstabigen Namen an Stelle des dreimaligen Sanctus, schlossen ihn mit אֱלֹהִים אֶחָד an Stelle von Jahve echad, und lieferten in den dazwischen noch nötigen 23 Buchstaben einen dogmatisch durchaus korrekten Text, welcher mit Beifügung des eloah echad lautete:

מֶלֶךְ הָעֹלָמִים שֶׁאֵין אֹבֶד וְלֹא יֵרָאֶה אֱלֹהִים אֶחָד

Der vollständige Name mit 42 Buchstaben wird vielleicht niemals Gemeindegut geworden, sondern als theologumenon von Anbeginn Geheimnis Weniger geblieben sein; aber der letzte aus 30 Buchstaben bestehende Teil wurde geradeso im Synagogengottesdienste verwendet, wie die invocatio und lautete: „Unvergänglicher und unsichtbarer König der Welten, alleiniger Gott". Wie die Christen den zwölfbuchstabigen Namen zur Doxologie Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto benutzten, so auch den aus der Synagoge mitgebrachten dreißigbuchstabigen Torso zur Doxologie Regi saeculorum immortali (ἀφθάρτῳ) *et* invisibili, soli deo honor et gloria im Sonntags- und Festoffizium zur Prim, und die ganze unversehrte invocatio mit 42 Buchstaben in jeder Messe.

Aber wie ist man denn dazu gekommen, die Zahl 42 in Beziehung zu Gott zu bringen? Wir haben schon erwähnt, daß beim siebenarmigen Leuchter die vier westlichen Arme und Lampen auf das Menschengeschlecht hindeuten. Wenn nun die vorpharisäischen Theologen in dem zur Rechten des Jahve sitzenden Adonai

Digitized by Google

(Pſ. 110, 1. 5) und in dem auf den Wolken des Himmels kommenden Menſchenſohn (Daniel 7, 13. 14) den Sohn erkannten, ſo konnten ſie leicht die Vier auf ihn beziehen, wie auf den Vater als Gott die Drei und auf den h. Geiſt als den Geiſt des Vaters und des Sohnes die Sieben (3+4); ſchrieben ſie nun jeder der drei Perſonen noch gleichmäßig göttliche Weſenheit zu, ſo erlangten ſie die Formel (3+4+7) 3=42. Wie wir bekennen: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus, ſo haben auch die vorphariſäiſchen Theologen bekannt. Wie ungeheuer muß doch die Macht der Phariſäer geweſen ſein, daß ſie dieſes Bekenntnis in der Öffentlichkeit allmählich zum Verſtummen brachten!

Den Namen mit 42 Buchſtaben teilte man mit nach Kidduschin nur Männern von folgenden Eigenſchaften. Beſcheiden und demütig mußte ein ſolcher ſein; in der Mitte ſeiner Tage ſtehen; nicht zum Zorn geneigt, nicht trunkſüchtig ſein; nicht beſtehen darauf, was man ihm zu leiſten ſchuldig war; jeder der ihn kannte und durch ihn ermahnt wurde, deſſen Dienſtleiſtung[1]) war makellos; geliebt mußte er ſein nach oben, wertgeſchätzt nach unten; Angſt vor ihm iſt auf die Geſchöpfe (Menſchen) gelegt und er iſt Erbe (Beſitzer) zweier Welten, dieſer Welt und der künftigen Welt. — In Beitrag VI hatten wir Gelegenheit die Lobpreiſung des Geſetzesſtudiums in Aboth 6, 1 anzuführen, welches eine nichts zu wünſchen übrig laſſende Parallele zu den Erforder-

1) וְהַמְשַׁמְּרוֹ — Beiſpiel des Artikels vor einem Nomen mit Suffix, nach griechiſchem Muſter.

Digitized by Google

niſſen iſt, welche nach Kidduschin derjenige haben mußte, den man zur Mitteilung des 42-buchſtabigen Namens an ihn für würdig erachten durfte. Dort wird geſagt, daß für den weiter fortgeſchrittenen Geſetzesforſcher die ganze Welt nicht zu groß iſt, daß er Königtum empfängt und über alle Werke groß gemacht und erhöht wird — hier, daß die Menſchen vor dem Erlangen der Kenntnis des 42-buchſtabigen Namens אִיָּמָּ haben ſollen (wie vor einem König und Herrn, vergl. Geſenius s. v.) und daß er Beſitzer der zwei Welten iſt — kurz, nur wer die Krone des Königtums erreicht hat (Aboth 4, 3), nur die Sündloſen, nur die vom oberſten Grade des Phariſäerordens und wohl ſämtliche Grade der klöſtlichen Eſſener galten nach Kidduschin für würdig, zur Kenntnis des Namens Gottes mit 42 Buchſtaben zu gelangen. Das gilt aber nur vom vollſtändigen Namen mit 42 Buchſtaben, denn ſein Anfang, der phariſäiſch verpönte 12-buchſtabige Name, war allen Prieſtern der Ephemerie Jachin bekannt, und den ganzen Reſt mit 30 Buchſtaben kannte jedermann aus dem Synagogen-Gottesdienſt.

Von den vorphariſäiſchen Theologen ſchreibt ſich gewiß die auffallende Erſcheinung her, daß in Deut. 6, 4 zwei große Buchſtaben ſtehen, nämlich ד das Zahlzeichen für Vier, und da ein ז, das Zahlzeichen für Sieben, im Verſe nicht vorhanden iſt, als Erſatz dafür ע (ſiebzig), eine Sieben höherer Ordnung. Das ſollten geheime Hinweiſungen darauf ſein, daß die eine Gottheit auch den mit Vier zu bezeichnenden Menſchenſohn Daniels, ſo wie den mit Sieben zu bezeichnenden, ſieben Gaben ſpendenden Geiſt des Jahve (Jeſaias 11, 2. 3) umfaſſe.

Digitized by Google

Dieſe einmal in den bibliſchen Text aufgenommenen geheimnisvollen großen Buchſtaben hat nun zwar Niemand jemals angetaſtet, aber die durch ſie wach zu rufenden Vorſtellungen haben in der Phariſäerzeit ſehr böſe Widerſacher gehabt. Und was thaten denn die Gegner?

1) In vorphariſäiſcher Zeit haben LXX unter den Gaben des Geiſtes Gottes an ſechſter Stelle ein Wort geleſen, welches ſie mit *εὐσέβεια* überſetzen und auch Vulg. giebt dafür pietas. Der alte hebräiſche Text hat etwa עֶרְקָה geliefert, der jetzige aber hat an ſechſter Stelle die Furcht des Jahve, und wiederholt das noch an ſiebenter Stelle. So wurden ſie die jeſaianiſchen ſieben Gaben des h. Geiſtes los, welche vornehmlich zur Auffindung der Zahl 42 mitgeholfen haben.

2) Im meſſianiſchen Pſalm 40, V. 7 haben LXX die Worte: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι.* Der hebräiſche Text aber und merkwürdiger Weiſe mit Aſſiſtenz der Vulgata liefert: „Ohren aber haſt du mir gebohrt". Im darauf folgenden Vers 8 haben LXX: *ἐν κεφαλίδι βιβλίου* d. i. am Anfange der Bibel, oder mit Vulg. in capite libri, was auf ein hebräiſches *bithchillath* sepher hinweiſt, während der jetzige hebräiſche Text lieſt bimgillath sepher. Der Anfang der Bibel, oder das erſte Wort der Bibel iſt bekanntlich בראשית ohne Punkte und mit großen Anfangsbuchſtaben geſchrieben, nicht weil es der erſte Buchſtabe des Buches iſt, ſondern weil die vorphariſäiſchen Theologen es für nötig hielten, auf ein an dieſes Wort ſich knüpfendes Geheimnis aufmerkſam zu machen, welches nach Aboth 6, 1 dem fleißigen Bibelforſcher aufgedeckt werde. Das erſte Wort der Bibel kann nämlich verſchieden geleſen werden. Entweder

Digitized by Google

verſieht man den erſten Buchſtaben, das groß geſchriebene ב, mit Schwa mobile und lieſt bereschith, wie LXX und Vulg. thun mit ἐν ἀρχῇ und *in principio* creavit deus coelum et terram, und das iſt unantaſtbare geoffenbarte Wahrheit — oder man lieſt den erſten Buchſtaben mit Kamez und erhält *bar*eschith „durch den Erſtling (d. h. durch ſeinen Erſtling, oder mit Anwendung eines Synonymum: durch ſeinen Bekor, Gen. 49, 3, oder mit Hinblick auf eine Parallele: durch ſeinen Logos, Pſ. 33, 6) ſchuf Gott Himmel und Erde". Auch das wurde für unantaſtbare geoffenbarte Wahrheit gehalten, auf welche der geheimnisvolle große Buchſtabe am Anfange der Bibel hinweiſt, und für welche gleichmäßig Philo mit ſeinem Logos und die Targumim mit ihrem Memra einſtehen. Durch ihr bimgillath wollten die Gegner den danieliſchen Menſchenſohn oder den im Himmel ſeienden Menſchenſohn (Joh. 3, 13), deſſen Signatur die zur Zahl 42 mitwirkende Zahl Vier iſt, aus Pſ. 40 entfernen. Den danieliſchen Menſchenſohn ſchildert Philo de execr. § 9, gewiß nach der durch den Phariſäismus gepflegten Volksvorſtellung, als eine θειοτέρα ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπινὴ ὄψις, welche einſt die Zerſtreuten Iſraels ſammeln und nur dieſen in den Wolken des Himmels ſichtbar ſein werde. Das phariſäiſch geſchulte Volk verſtand es nicht, wie der vor ihm ſtehende kompakte Menſch Jeſus ſich Gottes Sohn nennen könne (Joh. 10, 33), und hoffte deſto mehr auf einen Meſſias Davids Sohn, dem als handgreiflichen Menſchen zu Liebe auch das σῶμα (Pſ. 40, 7) in einem Teile der Exemplare der LXX eingeſchmuggelt worden iſt, welches im Exemplare, aus dem die Vulgata floß, nicht

Digitized by Google

stand. Wir tragen kein Bedenken in V. 7 auf Seite des hebräischen Textes und der Vulgata zu stehen, in V. 8 aber auf Seite der LXX mit Vulg.

X.

Die Stellung der Pharisäer zu den Essenern und den übrigen Assidäern.

Nach dem Falle Jerusalems läßt Josephus Bell. VII 8, 7 den Sikarier-Hauptmann Eleazar an seine in der Feste Masada mit ihm bedrängten Untergebenen eine Rede halten de immortalitate animae. Der Redner wendet sich zuerst an seine engern Glaubensgenossen, welche gleich ihm von frühester Jugend in dem essenischen und überhaupt assidäischen Satze unterrichtet sind, daß das Leben für den Menschen ein Unglück sei, nicht der Tod. Aber er wendet sich dann auch an die übrigen, welche in der gerade entgegengesetzten Lehre unterwiesen sind, daß das größte Gut für den Menschen das Leben sei, ein Unglück aber der Tod, d. h. daß der nach Gottes Ebenbild unsterblich geschaffene Mensch der in die Welt gekommenen Sünde wegen den Tod als Strafe (und Unglück) erleide, aber die Auferstehung zu hoffen habe (Sap. 2, 21—24). Trotz dieses dogmatischen Gegensatzes sind beide Teile politisch einig und kämpfen Schulter an Schulter gegen die Römer, auch im Glauben an die Unsterblichkeit der Seele sind sie einig gegen die Sadduzäer. Vor Johann Hyrkan waren diese eigentlich nur im ersten Stande, den Sadokiden, zu finden gewesen. Die damaligen drei dogmatischen Parteien der Pharisäer, Sadduzäer und Essener (Jos. Ant. XIII. 5, 9) verbitterten sich, als unter Johann Hyrkan noch der Streit über die

Digitized by Google

Traditionen hinzukam, zu den zwei religiös-politischen Parteien der Sadduzäer und Pharisäer, indem der zweite die Ephemerien Jojarib und Abia umfassende Stand sich den Sadduzäern anschloß und alle übrigen Stände sich den Pharisäern beigesellten (Ant. XIII. 10, 5. 6). Dem Frieden zu Liebe unterließen die Assidäer sogar den Kampf gegen die Auferstehung der Toten, indem sie unter techajjath ha-methim die Lebendig-Erhaltung der abgeschiedenen Seelen verstanden. Obwohl im hohen Rate die drei assidäischen Stände vertreten waren, gab es darin nach Act. 23, 6 sqq. nur zwei Parteien, die Sadduzäer, welche die ἀνάστασις bestritten, und die Pharisäer (mit Einschluß der Assidäer), welche sie behaupteten.

Die assidäischen Geschlechter waren die ersten entschlossenen Mitkämpfer des Priesters Matthatias gewesen und hatten auch gleich an wichtigen Beratungen teilgenommen (1. Makk. 7, 12. 13). Auch noch des Judas Makkabäus hauptsächliche Stütze waren die Assidäer (2. Makk. 14, 6). Auf die Gestaltung und Entwickelung des Pharisäerordens scheinen sodann die Assidäer sehr eingewirkt zu haben, wenigstens tritt von der Grundlegung des Ordens an bis zu seiner Auflösung ein Zwiespalt der Meinungen hervor, bei welchem die Assidäer offenbar beteiligt waren. Der erste Chef-Präsident des Hohen Rates war der uns bereits bekannte Jose ben Joëzer. Er behauptete, bei privaten Festopfern dürfe der Darbringer dem Opfertiere nicht die Hände auflegen (Chagiga 2, 2), der ihm zur Seite stehende Gerichtspräsident aber gestattete es. Jose ben Joëzer war aber Assidäer. Wie beim ersten Paare war es auch beim

Digitized by Google

zweiten, desgleichen beim dritten, in welchem der uns ebenfalls ſchon bekannte Simon ben Schetach Gerichtspräſident war, aber von den Gemara-Lehrern als Chef-Präſident aufgeführt wird. Beim vierten Paare iſt umgekehrt der Chef-Präſident für die Handauflegung, und der Gerichtspräſident dagegen. Im fünften Paare hatte der Chef-Präſident Hillel zuerſt als Gerichtspräſident neben ſich den Eſſener Menahem (Ant. XV. 10, 5) und der Zwieſpalt war vorbei; denn die Eſſener weichen nach Epiphanius allem Streite aus. Da aber Hillel für die Handauflegung war, fand ein Teil des Volkes es für nötig, daß in der oberſten Behörde auch ihre Anſicht Vertretung finde, und ſo wurde der zurückgetretene Eſſener Menahem durch Schammai erſetzt, welcher wieder gegen die Handauflegung war. In andern Lehrſtücken war es gewiß ähnlich, und der Zwieſpalt der zwei Phariſäerſchulen Hillel und Schammai pflanzte ſich ſelbſt nach dem Aufhören des Ordens fort.

Der Zwieſpalt im Präſidenten-Paare und im hohen Rate zeigte ſich auch im Volke und ſelbſt im weiblichen Geſchlechte. R. Joſua hatte nach Sota 3, 4 den Spruch hinterlaſſen: „Ein dummer Frommer, ein verſchmitzter Gottloſer, ein mit verkehrter Frömmigkeit behaftetes Weib (isha *perusha*) und die Phariſäer-Kniffe richten die Welt zu Grunde“. R. Joſua hätte dieſe isha perusha wohl nicht zur Sprache gebracht, wenn er von ſeinem Lehrer, dem berühmten Jochanan ben Sakkai, nicht gehört hätte: eine Jungfrau wäre gekommen, auf ihr Angeſicht gefallen und hätte im Beiſein des Jochanan ben Sakkai gebetet: „Herr der Welt! du haſt das Paradies geſchaffen, du haſt die Hölle geſchaffen, du haſt

Digitized by Google

die Gottlosen geschaffen, du hast die Gerechten geschaffen, o gieb doch, daß Menschenkinder nicht durch mich zum Falle kommen". — Eine Witwe aber, welche in der Nähe einer Synagoge wohnte, wäre täglich in des R. Jochanan Lehrhaus gekommen, um zu beten. Der Rabbi sagt zu ihr: Meine Tochter, hast du nicht eine Synagoge in der Nachbarschaft? Sie antwortete ihm: Rabbi, giebt es nicht einen Lohn für die Gänge? — Nach Ansicht des Jochanan und des Josua war diese Jungfrau verkehrt fromm wegen ihres assidäischen Glaubens an ein Fatum, und diese Witwe wegen ihrer echtpharisäischen Jagd nach Verdienst vor Gott. Die Mischna Sota 3, 4 hat der Gemara nicht bloß zur Mitteilung dieser schlechten Weiberfrömmigkeits-Proben Gelegenheit gegeben, sondern auch zur Aufzählung der sieben verkehrten männlichen Frommen (Peruschim), worüber wir im Jahrgang 1887 dieser Quartalschrift uns verbreitet haben, und endlich zur Mitteilung einer sonderbaren Erdichtung über die zu den Assidäern gehörenden Jachiniden, welche später auch den Spottnamen Sebuäer erhielten. Während nämlich Alexander Jannäus sterbend seiner Gemahlin den Rat giebt, sich den Pharisäern anzuschließen und mit den *πρωτεύοντες* derselben sich abzufinden (Jos. Ant. XIII. 15, 5), wird das verdreht in folgender Weise: Der König habe zu seiner Gemahlin gesagt: Fürchte dich nicht vor den Pharisäern, auch nicht vor den Nichtpharisäern, wohl aber vor den den Pharisäern ähnlichen עֲבוֹעִים, deren Thaten wie die That des Zimri sind, die aber den Lohn des Pinehas beanspruchen (Num. Kap. 25). Das war ein etwas starker Ausbruch des Widerwillens gegen die Jachiniden; weil sie als priesterliche Missionare

Digitized by Google

sich mit Heiden einließen (vergl. Joh. 7, 35), und weil sie Neusamaritaner oder wohl gar Judenchristen wurden.

Die Jachiniden hießen auch toble shacharith, weil sie jeden Morgen ein Bad nahmen, während die Essener dieses erst gegen Mittag thaten und die Ithamariden sich des Badens ganz enthielten. Bei der guten politischen Freundschaft zwischen Jachiniden und eigentlichen Pharisäern brachte die dogmatische und rituelle Verschiedenheit nicht bös gemeinte Neckereien zu Wege. So sprachen nach Tosefta Jadaim cap. 4 fin. die Jachiniden: „Wir klagen über euch Pharisäer, daß ihr den Gottesnamen aussprechet, ohne vorher gebadet zu haben". Darauf erhalten sie die schelmische Antwort: „Wir klagen über euch toble shacharit, daß ihr den Gottesnamen aussprechet aus dem mit Unreinheit behafteten Leibe", d. h. eigentlich solltet ihr gar nicht den Gottesnamen aussprechen, so lange ihr in dem nach essenischem und überhaupt assidäischem Glauben substanziell unreinen Leibe seid, aus welchem befreit zu werden ihr für Glück errachtet. Was aus so unreinem Leibe kommt, kann selbst nur unrein sein.

Assidäischen Ursprungs ist ohne Zweifel das Buch der Jubiläen (übersetzt von Dillmann in „Jahrbücher der biblischen Wissenschaft", Jahrgang II und III), welches das Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes, aber nicht die Auferstehung lehrt. Nach Kap. 23 Jahrgang III S. 22 entschlief Abraham zu ewigem Schlaf. Nach S. 24 werden die Gebeine der gestorbenen Gerechten in der Erde ruhen, ihr Geist aber wird viele Freude haben und sie werden erkennen, daß der Herr es ist, der das Gericht hält. Nach Kap. 36

Digitized by Google

S. 49 sagt der sterbende Isaak: Ich gehe hin auf dem Wege meiner Väter in die ewige Wohnung, wo meine Väter sind. Beer gibt in seiner Schrift: Das Buch der Jubiläen, Leipzig 1856, S. 79 das wohlbegründete Urteil ab: „Das Buch der Jubiläen stellt das spezifische und sich abschließende Judentum in seiner größten Starrheit und Exklusivität als Weltreligion hin, außer welcher kein Heil zu finden sei. Die Geschichte aller Völker geht nach seiner Darstellung in die Urgeschichte der Juden auf, die Gesetze des Mosaismus sind für alle Menschen gegeben, sie sind der einzige Rettungsanker der Menschheit, um nicht in den Schlund heidnischer Sittenlosigkeit hinabgestürzt zu werden". — Ein Glaubensgenosse der Essener und auch von den Essenern abweichend als Lobredner des blutigen Opferwesens, welchen seine Überzeugung von der Notwendigkeit des Gesetzes für das Heil aller Menschen zum Verteidiger und Förderer der Heidenmission machen mußte, kann nur ein Jachinide, spottweise auch Sebuäer genannt, gewesen sein; denn für die Heidenmission schwärmten außer den Sebuäern nur noch die Leviten im Dienst, spottweise Dositheaner genannt, welche mit den Pharisäern an die resurrectio carnis glaubten.

Den Namen der Essener führt Epiphanius auf חָשַׁא die Stillen, Ruhigen, zurück, mit Philo aber hat Josephus ihn von אָסָא, heilen, abgeleitet, denn er führt Vita 37 einen *Ἰώσηπος τῆς ἰατρίνης* scil. *φυλῆς* an. Sie beschäftigten sich ja auch viel mit alten Büchern zu ärztlichen Zwecken (Bell. II. 8, 6). Zu diesen alten Schriften gehörten gewiß auch einige dem Salomo zugeschriebene, welchem nach Ant. VIII. 2, 4 Gott auch gegeben hatte

Digitized by Google

τὴν κατὰ δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις, ein zu Joſephus' Zeit bei den Juden florierendes Geſchäft, welchem zwar nicht ausſchließlich (vergl. Act. 19, 14), aber doch vornehmlich die Eſſener oblagen, welche unter den *υἱοὶ* der Phariſäer (Matth. 12, 24—27) zu verſtehen ſind, desgleichen unter den falſchen Propheten (Matth. 7, 15, vergl. Bell. II. 8, 12). Bei der Aufnahme in den Orden ſchwören die klöſterlichen Eſſener, keinem Fremden etwas von den geheimen Dogmen mitzuteilen und auch nur von Eſſenern bereitete Speiſen zu eſſen (Bell. II. 8, 7. 8). Aber ein אסי will ſich doch dem R. Pinchas ben Chama gefällig erweiſen und erbietet ſich, ihm Mitteilung vom geheimen Gottesnamen zu machen. Dieſer will die Mitteilung nicht annehmen. Als der Eſſener fragt: Warum? — erhält er die ſchelmiſche Antwort: Ich lebe vom Zehnten (welchen mir Landbeſitzer geben); wer aber mit den Gottesnamen ſich beſchäftigt, darf von keinem Menſchen etwas eſſen (Frankel Monatsſchrift Jahrgang 1853 S. 71).

Joſephus hat für diejenigen, welche nur die Unſterblichkeit der Seele, aber nicht die Auferſtehung des Fleiſches glauben, keinen Namen als Eſſener. Im Eſſenergeſchlechte muß dieſer Glaube alſo eigentlich zu Hauſe geweſen ſein, und die beiden andern aſſidäiſchen Geſchlechter der Jachiniden und der Ithamariden werden ſich in dieſem Glauben den Eſſenern angeſchloſſen haben. Im Volke der Juden waren die Eſſener der ſechste Stand, die Jachiniden der dritte und die Ithamariden der fünfte; unter den Aſſidäer-Geſchlechtern aber nehmen ſowohl bei Epiphanius wie bei Makrizi die Eſſener als Ehrenſtelle die Mitte ein zwiſchen den Ja-

Digitized by Google

chiniden und den Ithamariden (vergl. Matth. 20, 21).

Sadokiden schlossen sich zwar den Pharisäern an, um politisch Geltung zu erlangen, aber in den Pharisäerorden selbst werden sie nur selten eingetreten sein, und nur rarae aves von ihnen werden sich um die höhern Grade beworben haben. Zu den fünf berühmtesten Schülern des R. Jochanan ben Sakkai gehört nach Aboth 2, 8 Jose ha-Kohen (d. h. nicht zum δῆμος, sondern zu den herrschenden Priestern gehörig, Jos. Ant. XIV. 2, 11), welchen der Lehrer mit auszeichnendem Beinamen Jose ha-kohen *chasid* benannte, weil er gleich Josephus aus hohenpriesterlichem Geschlecht (Bell. III. 8, 3) nicht bloß den Pharisäern sich angeschlossen hatte (Vita 2), sondern sogar unter die chasidim dieses Ordens Aufnahme gefunden hatte. Die Jadajim 4, 6—8 aufgezählten Streitigkeiten zwischen Pharisäern und Sadduzäern haben sich wahrscheinlich erst nach dem Falle des Tempels abgewickelt, als von den levitischen Ständen die Sadokiden allein in gemeindlicher Verbindung mit der großen Masse der Juden zuerst unter der Führung des Priesters Jochanan ben Sakkai verblieben. Das tritt besonders in § 6 hervor, wo auf einen Vorwurf der Sadduzäer gegen die Pharisäer Jochanan ebenfalls den Pharisäern (scherzweise) einen Vorwurf macht. Diesen widerlegen die Sadduzäer und widerlegen damit, ohne es zu beabsichtigen, ihren eigenen Vorwurf.

Digitized by Google

II.

Rezenſionen.

1.

Lehrbuch der **altteſtamentlichen Religionsgeſchichte** von Dr. **R. Smend**, Prof. an d. Univ. Göttingen. Freiburg i. Br. Mohr, 1893. XIX. 550 S. gr. 8. Preis: 12 M.

Dieſe Darſtellung der altteſtamentlichen Religionsgeſchichte folgt der ſog. Entwicklungstheorie. Auf drei Stufen, ſo führt der Verf. aus, verlief die Entwicklung der altteſtamentlichen Religion. „Jahwe war urſprünglich wohl ein Naturgott“ (S. 20). „Jahwe erſcheint ſo regelmäßig im Gewitter, daß man ihn für einen urſprünglichen Gewittergott halten möchte“ (S. 21). „Jahwe war urſprünglich gewiß der Gott eines Stammes, der in dem ſpäteren Volke Iſrael aufging“ (S. 29). Nachdem Iſrael Kanaan erobert hatte, floß der angeſtammte Jahwe-Kult vielfach mit dem Baal-Kulte zuſammen, den Iſrael in Kanaan vorgefunden hatte. Gegen dieſen Synkretismus der Volksreligion kämpften die älteren Propheten an, vor allem die großen Propheten des Nordreiches: Elias und Eliſäus. So verlief die erſte Periode in der Religion des alten Iſraels.

Die zweite Stufe in der Entwicklung war „die Reli-

Digitized by Google

gion der Propheten", angebahnt eben durch Elias und seine Jünger, begründet durch Amos, der zur Überraschung und zum Entsetzen seiner Zeitgenossen den Untergang von Israel zu weissagen begann. Dasselbe thaten unter den Schriftpropheten Oseas und Isaias, ebenso wie später vorzugsweise Jeremias den Untergang von Juda weissagte. Diese vorher ungeahnte Wendung war providentiell: denn wäre nicht der Zusammenbruch des israelitischen Staatswesens durch die Vertreter der Jahwe-Religion längst zuvor als von Jahwe verhängte Strafe
10 geweissagt werden, so hätte mit dem Untergange der nationalen Selbstständigkeit auch die Jahwe-Religion aus dem Herzen des Volkes schwinden müssen. — Aus der prophetischen Predigt heraus erwuchs, teilweise kurz vor, teilweise nach dem Untergange des Reiches Juda, die letzte Stufe der alttestamentlichen Religion, die Gesetzesreligion, das eigentliche Judentum.

Für die katholische Theologie ist diese Auffassung der alttestamentlichen Religion, die im Wesentlichen mit Wellhausens System sich deckt, prinzipiell unannehmbar. Es ruht aber dieses dogmatische Veto auch auf solider wissenschaftlicher Grundlage. Denn die Wellhausen'sche Bibelkritik kann ja doch nicht den Anspruch machen, mehr zu sein als eine vielfach unbewiesene, zum Teil geradezu unbeweisbare Hypothese. Wie wenig die reine Entwicklungstheorie die Rätsel des Alten Testamentes zu lösen vermag, das zeigt sich vor allem auf dem Gebiete der Prophetengeschichte. Smend behandelt die Wirksamkeit der israelitischen Propheten in äußerst lehrreicher Weise und entwickelt gerade hier eine Reihe der tiefsten Beobachtungen und belehrendsten Gesichtspunkte. Mit der

Digitized by Google

allgemeinen Würdigung freilich, die er dem Charakter der Propheten angedeihen läßt, können wir uns niemals einverſtanden erklären. Wenn Eliſäus beſchuldigt wird, daß er „vor unlauteren Mitteln nicht zurückſchreckte“ (S. 159), Ezechiel, daß er „in merkwürdiger Selbſttäuſchung von hinten nach ſeine Weisſagungen nach der Geſchichte geſtaltet habe“ (S. 173), wenn das Zurückdatieren von Weisſagungen den Propheten überhaupt, ſpeziell auch dem Iſaias, zum Vorwurf gemacht wird (S. 173. Anm. 1), ſo iſt das eine Beurteilung, welche die Propheten entweder zu Heuchlern ſtempelt oder zu Männern, die in myſtiſcher Halbverrücktheit befangen waren. Smend bleibt aber bei dieſer rein natürlichen Betrachtungsweiſe des Prophetismus nicht ſtehen. Über Amos, der als der Erſte Israels Untergang weisſagte und ſo den Fortbeſtand der israelitiſchen Religion auch nach dem Aufhören der nationalen Selbſtſtändigkeit ſicherte, bemerkt Smend: Seine Weisſagung „war natürlich auch durch ſeinen Glauben an die göttliche Vergeltung und die damaligen Zuſtände Israels bedingt, aber erklärlich iſt ſie daraus ſo wenig, wie aus der bloßen Thatſache, daß Israel von Aſſur bedroht war. Auch die Kombination dieſer beiden Momente reicht dazu nicht aus. Vielmehr bewährte ſich die Lebenswahrheit des geſchichtlichen Jahweglaubens nun auch darin, daß der kommende Untergang Israels in den Herzen einzelner Männer ſeinen Schatten vorauswarf. Für die weitere Geſchichte der altteſtamentlichen Religion und der Religion überhaupt war dieſe Weisſagung aber von einer ſolchen Bedeutung, daß ſie uns als ein göttliches Geheimnis erſcheinen muß“ (S. 164). Damit iſt der Standpunkt der reinen Ent-

Digitized by Google

wicklungstheorie verlassen, denn diese Worte können doch nichts anderes sagen wollen, als daß die Wirksamkeit des Propheten Amos sich nur unter Voraussetzung eines außerordentlichen unmittelbaren göttlichen Eingreifens, also einer übernatürlichen Offenbarung begreifen lasse, daß somit der Prophetismus des Alten Testamentes die geschichtliche Thatsache der übernatürlichen Offenbarung indirekt bezeuge.

Was uns in dem Smend'schen Werke mißfällt und mißfallen muß, fließt lediglich aus prinzipiell verschiedener Auffassung. Für das einzelne anerkennen wir gerne, daß das Buch sowohl durch die ausgiebige Benützung der früheren Litteratur als durch die eigenen selbstständigen Forschungen des Verfassers eine Fülle von lehrhaftem Stoffe aus dem Gebiete der alttestamentlichen Religions-, Kultur- und Sprach-Geschichte bietet. Für diese Vorzüge des Werkes bürgt übrigens schon der Name seines Verfassers. Vetter.

2.

Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge par **S. Berger.** Mémoire couronné par l'Institut. Paris, Hachette 1894. XXIV, 443 S. 8.

Notice sur quelques textes latins inédits de l'ancien testament par **S. Berger.** Paris, Klingsieck 1893. 38 S. 4.

Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia diss. **S. Berger.** Paris, Hachette 1894. IX, 60 S. 8.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Bibel als das Buch der Bücher unter allen litterarischen Denk-

Digitized by Google

mälern die weiteſte Verbreitung fand. In der That iſt kein anderes Buch in ſo zahlreichen Hſſ. in unſern Bibliotheken vertreten, und zwar ſowohl der griechiſche Text als die lateiniſche Überſetzung, in welcher die hl. Schrift dem Abendland ein Jahrtauſend faſt allein bekannt war. Die Hſſ. belaufen ſich auf Tauſende. Die Fülle iſt dazu gethan, vor einer Unterſuchung zurückzuſchrecken. Sie kann aber auch dem Mutigen Gelegenheit geben, ſeine Kraft zu verſuchen. Eine ſolche Probe liegt uns in der vorſtehenden Schrift vor. Den Anlaß zu derſelben bot die Académie des inscriptions, indem ſie für d. J. 1891 eine Unterſuchung der Arbeiten ausſchrieb, welche in der Zeit der Karolinger für die Feſtſtellung und Reviſion des lateiniſchen Bibeltextes unternommen wurden. Die Arbeit drängte von ſelbſt nach Erweiterung. Die Hſſ. einer Periode unterſuchen, ohne zu fragen, auf welchen älteren Texten ſie ruhen, wäre, bemerkt der Verf. S. IX mit Recht, eine eitle Arbeit geweſen. Die Unterſuchung mußte alſo auch auf die frühere Zeit ausgedehnt werden. Es ſollte noch mehr eine Geſchichte des Textes als eine Geſchichte der Hſſ. geſchrieben werden. Zudem geht die Geſchichte der Bibel in der Periode der Karolinger nicht in den Arbeiten auf, die durch Theodulf von Orleans und Alkuin veranſtaltet wurden. Es giebt viele Hſſ. welche im Frankenreich im 9. Jahrh. und ſpäter entſtanden und keinen Einfluß ſeitens der Reformen verraten, welche zur Zeit Karls d. Gr. veranſtaltet wurden. Der Verf. folgt in der Unterſuchung der geographiſchen Ordnung. Es kommen zunächſt die ſpaniſchen, bezw. weſtgotiſchen, iriſchen und angelſächſiſchen Texte zur Erörterung. Dann folgen

Digitized by Google

die alten französischen Texte sowie die Hss. von St. Gallen und Oberitalien. Die weiteren Abschnitte sind der Bibel Theodulfs, dem Werk Alkuins und den Bibeln von Tours und den großen karolingischen Schulen gewidmet. Der letzte Abschnitt handelt von der Ordnung oder Reihenfolge der biblischen Bücher, den Kapiteln und Inhaltsangaben der Bücher sowie von der Stichometrie, und ein Anhang dazu giebt die einschlägigen Tafeln. Die kurze Inhaltsangabe, auf die sich bei einem Werk wie das vorstehende, die Anzeige zu beschränken hat, mag genügen, um das Interesse zu erregen. Beizufügen ist nur, daß das Werk sich auch durch die sorgfältige und umsichtige Ausführung empfiehlt.

Die zweite Schrift, ein Sonderabdruck aus den Notices et extraits des manuscrits da la bibliothèque nationale et autres bibliothèques t. 34, bietet einige Stücke von alten Übersetzungen des A. T., in erster Linie das Buch Ruth aus dem Codex Complutensis.

Die dritte Schrift steht mit der ersten in Verbindung, sofern die hebräischen Studien im MA. durchaus und allein der hl. Schrift dienten. Es ist besonders interessant zu vernehmen, daß im 13. Jahrh. eine Übersetzung der hl. Schrift aus dem Hebräischen ins Lateinische unternommen wurde, ein Werk, das etwa zur Hälfte erhalten blieb und handschriftlich zumeist in englischen Bibliotheken anzutreffen ist.

Funk.

3.

Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. Erster Teil: Die Überlieferung und der Bestand, bearbeitet

Digitized by Google

unter Mitwirkung von Lic. E. Preuſchen von **A. Harnack**. Leipzig, Hinrichs 1893. LXI, 1020 S. gr. 8. Preis: 35 M.

Als vor einigen Jahren die k. preußiſche Akademie der WW. beſchloß, eine Ausgabe der älteren griechiſchen Kirchenväter in Angriff zu nehmen, ſchlug Harnack vor, zunächſt eine Überſicht über den Beſtand und die Überlieferung der altchriſtlichen Litteratur, ſoweit ſie ohne neue bibliothekariſche Forſchung gegeben werden kann, herſtellen zu laſſen, und erbot ſich, mit einem Hilfsarbeiter eine ſolche Überſicht im Lauf von zwei bis drei Jahren vorzulegen. Indem der Antrag angenommen wurde, entſtand das vorliegende Werk, zu dem H. aber ſchon von längerer Zeit her einige Vorarbeiten beſaß. „Es will das Material möglichſt vollſtändig in allen Verzweigungen ſeiner Überlieferung vorführen, es genau kenntlich machen und ſoweit geſichtet geben, als es die bisherige Forſchung bereits geſichtet hat. Es will Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique darſtellen und jeden künftigen Herausgeber irgend eines vornicäniſchen Denkmals ebenſo nützlich ſein wie dem Hiſtoriker und dem Freunde der älteſten Geſchichte der Kirche. Es will endlich zukünftige Nachforſchungen in den Handſchriftenſchätzen der Bibliotheken erleichtern und als zuverläſſiges Hilfsmittel zur Identifizierung dienen. Ergebniſſe neuer Forſchungen ſind nur ſoweit mitgeteilt, als ſie ſich ohne weitläufige Begründung in den Plan des Werkes einfügen ließen. Eine beſondere Aufmerkſamkeit iſt den Initien (in der Regel ſind auch die Schlüſſe angegeben) und den Regiſtern gewidmet". Daher am Schluß ein vollſtändiges Verzeichnis 1) der

Digitized by Google

Autoren und Schriften sowie der Martyrer, 2) der im Buche erwähnten Hss., 3) der Initien der Schriften und Fragmente. Dagegen wurde von einer Untersuchung der Ausgaben, so willkommen sie auch gewesen wäre, abgesehen, da diese Aufgabe nur in einem eigenen umfangreichen Bande hätte erledigt werden können und bei dem durchgängigen Zurückgreifen auf die Hss. und der Berücksichtigung der den Hss. an Bedeutung gleichkommenden Editionen der Mangel den Wert der Arbeit nicht wesentlich beeinträchtigen werde (S. V f.). Geteilt wurde die Arbeit so, daß Preuschen eine S. VI näher bezeichnete Reihe von Artikeln ganz selbständig übernahm, das übrige aber von H. besorgt wurde. Dazu kommen noch einige Beiträge von anderen Forschern. Bonwetsch lieferte eine Übersicht über die in slavischer Sprache erhaltene Litteratur. Burchardi und Stübe untersuchten die armenische Übersetzungslitteratur.

So haben wir ein vollständiges Inventar der ältesten christlichen Litteratur. Es soll nichts Neues geboten, sondern das, was die Arbeit vieler Generationen von Gelehrten geschaffen hat, zusammengetragen und der weiteren Forschung eine feste Grundlage gegeben werden. Diesem Zwecke wird das Werk auch entsprechen. Noch mehr würde es demselben vielleicht dienen, wenn es kürzer gefaßt und bei billigerem Preis einem größeren Kreise zugänglich gemacht worden wäre. Freilich hätte dann für vieles einfach auf andere Publikationen verwiesen werden müssen. Das ließ sich aber bei bekannten und leicht erreichbaren Werken auch wohl thun, und in gewissen Fällen muß man auch jetzt noch nach anderen Schriften greifen. Doch ist darüber schwer zu rechten. So

Digitized by Google

wie das Buch vorliegt, ist es immerhin vollständiger und wird daher dem Benützenden auch größere Dienste leisten.

Ich habe das Buch durchblättert und stellenweise näher geprüft (mehr ist hier von einem Rezensenten nicht zu verlangen), und ich fand im allgemeinen eine solide Arbeit vor. Doch stieß ich auch auf einige Fehler und ungenügende Angaben.

S. 58 werden unter den Codices acephali des Barnabasbriefes zwei Familien unterschieden. Nach dem Ergebnis, zu dem meine Forschung über den Vatikanus 859 und seine Descendenten führte, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die jüngeren Hss. sämtlich, mittelbar oder unmittelbar, aus jener Hs. flossen. Von dem Codex S. Silvestri Th. in Quir. wird bemerkt, er habe sich bisher nicht gefunden. Daß derselbe noch existiert, ist in Qu.Schr. 1880 S. 634 zu lesen. Von drei Descendenten des Vatikanus 859 wird einfach das Quellenverhältnis kurz notiert. Es war dafür mit mehr Grund als auf vieles andere auf den Ort zu verweisen, wo der Beweis zu finden ist. — S. 78 wird Lightfoot für den Beweis angeführt, daß die Ignatius-Hs. der Bodleiana aus der Ausgabe des Morelius stamme. Ich habe den Sachverhalt schon vorher in meinen Patres ap. II p. XXXIV klar gestellt. — In dem Abschnitt S. 452—466, wiederabgedruckt aus der ersten Schrift über die Didache, wird meine Ausgabe der Apostolischen Kirchenordnung nicht erwähnt, obwohl sie auf Grund einer neuen Vergleichung der Hs. gegenüber den früheren einen berichtigten Text bietet. — Von dem "Ὅρος κανονικός wird S. 775 bemerkt, er sei nur aus der Wiener Hs. bekannt. Pitra (Jus Gr. I, 102) benützte zwei weitere Hss. Freilich ist auch seine Ausgabe fehlerhaft, weshalb ich eine neue bieten werde. — S. 777 war bei den Apostolischen Konstitutionen nicht bloß die Ausgabe von Lagarde, sondern mit noch mehr Grund die von Pitra zu er-

Digitized by Google

wähnen, weil dieſe weitaus beſſer als jene über die Hſſ. unterrichtet. Die Sinai-Hſ., welche ebd. angeführt wird, enthält die AK. nicht. Sie enthielt dieſelben allem nach niemals. Die Worte *Διαταγαὶ ἀποστόλων* in Gardthauſens Katalog S. 226 ergeben keinen Beweis. Sie können ſich auch auf die bekannten Diataxen, den Auszug aus dem 8. Buch beziehen, und die folgenden Worte *καὶ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν* zeigen, daß ſie hier ſo verſtanden werden müſſen. Und wenn es je wider alles Erwarten anders ſein ſollte, ſo enthält die Hſ. das Werk jedenfalls jetzt nicht mehr. Der Anfang fehlt ja, die Hſ. beginnt *Πέτρου καὶ Παύλου διατάξεις*, d. i. VIII, 33; ſie bietet alſo vom ganzen Werk nur wenige Kapitel. — S. 786 wird für die nur lateiniſch vorhandenen Briefe des Pſeudoignatius nur die Zahn'ſche Ausgabe angeführt, während es doch beſſere, nicht bloß auf Druckausgaben, ſondern auf Hſſ. ruhende giebt. — Ganz ungenügend iſt der Abſchnitt über das Martyrium Ignatii S. 816 f. Es handelt ſich nicht um zwei griechiſche Rezenſionen eines griechiſchen Martyriums, ſondern um zwei ganz verſchiedene Martyrien. Das zweite Martyrium, das vatikaniſche oder die römiſchen Akten, gab Uſher nicht heraus, ſondern er teilte von ihm nur einige wenige Bruchſtücke mit. Die Dreſſelſche Ausgabe dieſes Martyriums iſt nicht die letzte und beſte, und darum nicht allein zu erwähnen. Das Martyrium iſt nicht bloß in zwei, ſondern in drei Hſſ. erhalten, u. ſ. w. — Zu S. 543 bemerke ich, daß ich für C. A. VIII. 2—26 nur deswegen auf Quellen des 4. Jahrhunderts zurückgreife, weil nur aus dieſer Zeit nähere und ſichere Parallelen anzuführen ſind. Damit will ich keineswegs ſagen, die Liturgie und die Weihegebete reichen nicht in eine frühere Zeit zurück oder ſie ruhen nicht mehr oder weniger auf älteren Grundlagen. — Beizufügen iſt endlich, daß Harnack in „Texte und Unterſuchungen" XII, 1 zahlreiche Nachträge und Berichtigungen zu dem Werke liefert.

Funk.

Digitized by Google

4.

Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. Texte und Unterſuchungen. Her. von Dr. **Clemens Bäumker**, o. ö. Prof. a. d. Univ. Breslau. Bd. I. Heft 1: Dr. **Paul Correns**, die dem Boëthius fälſchlich zugeſchriebene Abhandlung des Dominicus Gudiſalvi de unitate. **Bäumker: Avencebrolis** (ibn Gebirol) Fons vitae, ex Anabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit. Fasc. I. Münster, Aschendorff'sche Buchhandlung. 1891/2. 56 u. 71 S.

Ähnlich den bekannten „Texten und Unterſuchungen" für das Urchriſtentum werden uns hier ſolche für den Anfang der Scholaſtik geboten. Bei dem überall neuerweckten Intereſſe für dieſe Wiſſenſchaft werden ſie mit Beifall aufgenommen werden, ſo lange ſie für den Anfang oder die Entwicklung wichtige neue Beiträge bieten können. Solche liegen aber in den bis jetzt erſchienenen beiden Heften vor. Sie enthalten Schriften aus einem „Überſetzerkollegium" zu Toledo im 12. Jahrhundert, welches ſich unter der Protektion des Erzbiſchofes Raymund zur Aufgabe gemacht hatte, die Schätze der arabiſchen Wiſſenſchaft dem chriſtlichen Abendlande zugänglich zu machen. Gundiſalvi, Archidiacon von Segovia, und der jüdiſche Konvertit Johannes Hiſpanus waren eifrig dabei thätig. Gundiſalvi hat auch eine Anzahl ſelbſtändiger Werke verfaßt, zu welchen das oben genannte zu zählen iſt. Daß dasſelbe nicht, wie in mehreren Handſchriften geſchieht, dem Boëthius zuzuſchreiben iſt, geht aus verſchiedenen inneren Gründen hervor, von denen ſchon der eine hinreichend iſt, daß der Verf. die

Digitized by Google

Schrift Fons vitae Avencebrols benützt hat. Die Verwandtſchaft mit Boëthius erklärt ſich aus der Benützung der Schriften desſelben. An einen nichtchriſtlichen Verfaſſer aber iſt nicht zu denken, weil ſich gegen Schluß drei neuteſtamentliche Zitate finden. Die Übereinſtimmung mit der Schrift de processione mundi des Gundiſalvi beſtätigt endlich die Angabe eines Oxforder Codex über die Urheberſchaft dieſes Gelehrten.

Dem genauen Text mit Angabe der Varianten folgen ziemlich ausführliche Erörterungen über den Verfaſſer und die philoſophiegeſchichtliche Stellung des Traktates. Die letzteren ſind von beſonderem Intereſſe, weil ſie zeigen, wie die neuplatoniſchen Ideen des jüdiſchen Philoſophen in chriſtlicher Beleuchtung erſcheinen und die entfernteren Quellen in Boëthius und Auguſtinus nachgewieſen werden. Es handelt ſich dabei namentlich um die Bedeutung der Einheit für das Weſen der Dinge und um die Unterſcheidung zwiſchen Materie und Form auch in den Intelligenzen und in der menſchlichen Seele. Es iſt bekannt, daß die Franziskanerſchule gegen den Widerſpruch der Dominikanerſchule an dieſer von Avencebrol überlieferten Lehre feſtgehalten hat. Hier wird aber auch gezeigt, daß durch Auguſtinus eine Grundlage dafür gegeben iſt.

Über das zweite Heft kann erſt vollſtändig geurteilt werden, wenn das folgende Heft den kritiſchen Apparat (»uberiora Prolegomena«) gebracht haben wird. Aber ſchon der ſorgfältige Text dieſer von den Scholaſtikern vielbenützten arabiſchen Schrift bietet einen willkommenen Beitrag für die Kenntnis der mittelalterlichen Philoſophie. Die Schrift galt bis in die neueſte Zeit

Digitized by Google

als verloren. Erst Munk, der bahnbrechende Schriftsteller über die jüdische und arabische Philosophie, hat in einem hebräischen Parisercodex dieselbe wieder entdeckt und in französischer Übersetzung veröffentlicht. Sie enthält fünf Traktate über die Voraussetzung für die allgemeine Materie und Form, die Substanz für die Körperlichkeit der Welt, die Erhaltung der einfachen Substanzen, die Materie und Form in denselben und über die allgemeine Materie und Form. In der dialogischen Form vertreten der Lehrer und Schüler die Interlokutoren.

Schanz.

5.

Die **Lehre des Aristoteles** über das Wirken Gottes. Von Dr. **Konrad Elser**, Repetent am Kgl. Wilhelmsstift zu Tübingen. Münster 1893. Aschendorffsche Buchhandlung. VIII u. 228 S. M. 6.

Das große Interesse, welches die Gotteslehre des Aristoteles auch bei den Forschern der Neuzeit erweckt, läßt sich aus dem heftigen Streit der verdienten Aristotelesforscher Brentano und Zeller über den Kreatianismus bei Aristoteles erkennen. Die Vorliebe der Scholastik für die Philosophie des Aristoteles und die neueste Empfehlung der aristotelisch-thomistischen Philosophie von der höchsten kirchlichen Auktorität mußte die katholischen Gelehrten noch besonders veranlassen, dieser wichtigen Streitfrage ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Daraus erklärt es sich, daß wir aus der neusten Zeit zwei Schriften katholischer Autoren über diesen Gegenstand zu verzeichnen haben. Beide sind in der Methode und im Ergebnis

Digitized by Google

so verschieden von einander, daß sie nebeneinander ihre Berechtigung haben. Während Rolfes zu einem in der Hauptsache für den Theismus des Aristoteles günstigen Resultat gelangt, zeigt Elser, dessen Arbeit bereits selbständig ausgeführt war, aber die Schrift von Rolfes noch berücksichtigen konnte, daß weder in den Prinzipien der aristotelischen Philosophie noch in den einzelnen zum Beweis gewöhnlich verwendeten Stellen ein genügender Grund zu einem abschließenden optimistischen Urteil vorliegt.

Angesichts der mangelhaften Textverhältnisse, des knappen und dunkeln Stiles, der zahlreichen Widersprüche und der bunten Mannigfaltigkeit der Kommentare, ist es für denjenigen, welcher sich nicht ex professo mit dem Gegenstande beschäftigen kann, stets schwierig, zu einem sicheren Urteil zu gelangen. Der Verf. hat es ihm aber wesentlich erleichtert. Indem er mit peinlicher Genauigkeit die Texte analysierte und mit emsigem Fleiß die Erklärer aus alter und neuer Zeit studierte, ist es ihm gelungen, den Leser die ganze Untersuchung nachmachen und nachprüfen zu lassen. Nur selten wird dieser sich veranlaßt fühlen, dem vorsichtigen Urteil des Verf.'s entgegenzutreten, obwohl dasselbe vielfach von der hergebrachten Meinung abweicht. Wenn anfangs die aphoristische Methode und die zahlreichen Belege für jeden Satz die Behaglichkeit des Lesers etwas stören wollen, so wird sich derselbe doch bald reichlich durch die klare Beweisführung entschädigt finden. Es liest sich freilich eine systematische mit rhetorischen Zierraten ausgeschmückte Darstellung viel leichter, aber wer in historisch-kritischen Fragen genau orientiert sein will, darf die Mühe einer genauen Untersuchung nicht scheuen.

Digitized by Google

Indes wollen wir damit nicht die Meinung erwecken, als ob der Verf. den Stil vernachläßigt hätte. Im Gegenteil hat er es verstanden, der wissenschaftlichen Untersuchung die richtige Form zu geben. Nur dann und wann zeigt sich der Anfänger. Von den unvermeidlichen Fremdwörtern wäre jedenfalls das wiederholt gebrauchte „borniert" im bekannten Gottesbegriff des Aristoteles am leichtesten auszuscheiden gewesen, da der Verf. S. 214 selbst zeigt, daß man dafür schreiben kann: „auf sich selbst beschränkt". Die „Selbstbornierung Gottes" (S. 151 vgl. 210) klingt doch zu fremd.

Nach einer Einleitung über die vorariſtoteliſche Gotteslehre, die Lehre des Aristoteles über das Dasein und die Eigenschaften Gottes, behandelt der Verf. in drei Abschnitten die Lehre des Aristoteles über das Denken Gottes, den Willen Gottes und das Wirken Gottes nach außen. Den größten Raum nimmt selbstverständlich der letzte Abschnitt ein und dieser ist wohl auch der gelungenste. Er war um so schwieriger, als gerade die Frage über die Schöpfung und Vorsehung zu den meistumstrittenen Lehren des Aristoteles gehören und hier der Widerspruch zwischen den theoretischen Prinzipien, namentlich dem abstrakten und leblosen Gottesbegriff, und den durch die Erfahrung beeinflußten Ausführungen am stärksten hervortritt. Der kurzen Zusammenfassung der Resultate ist der Versuch einer Rechtfertigung der gewonnenen Resultate angereiht. Die Ankündigung überrascht den Leser auf den ersten Anblick, da er den Beweis vorausgeschickt glaubte, doch überzeugt er sich bald, daß es sich um eine prinzipielle Rechtfertigung der Auffassung des Philosophen handelt. Wer mit der Meinung

Digitized by Google

an das Buch herantritt, daß der Logiker Aristoteles in seinen Schriften ein Muster der Klarheit und Konsequenz sei, der wird durch den Gang der Untersuchung vielfach beunruhigt werden. Deshalb war es ganz am Platz die gegenteilige Erscheinung aus allgemeinen Gründen zu erklären. Denn daraus geht hervor, daß auch dieser große Geist den Schranken der endlichen Erkenntnis unterworfen war, aber trotzdem mit vollem Recht seit 1000 Jahren als Führer in den philosophischen Schulen gegolten hat. Nach diesem glücklichen Anfang, dem wir den besten Erfolg wünschen, wird es dem Verf. nicht schwer fallen, das behandelte Problem in der Geschichte der Philosophie weiter zu verfolgen.

Schanz.

6.

Die **aristotelische Auffassung** vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen. Von Dr. **Eugen Rolfes.** Berlin. Mayer u. Müller. 1892. IV u. 902 S. 3 M.

Der alte Streit über die Stellung des Aristoteles zum Schöpfungsbegriff ist in neuester Zeit mit großer Heftigkeit wieder zum Ausbruch gekommen. Zeller ist der beredte Vorkämpfer der herkömmlichen Auffassung, wonach Aristoteles die Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit des Menschen leugnete, Brentano verteidigt mit gleicher Entschiedenheit den Kreatianismus des Stagyriten. Der Verf. oben genannter Schrift stellt sich mit voller Überzeugung auf Seiten des letzteren.

Die Entscheidung der Frage kann nicht durch neue Beweise, sondern nur durch möglichst sinngetreue Erklärung der bekannten Stellen und durch Berücksichtigung

Digitized by Google

des ganzen philosophischen Systems herbeigeführt werden. Daraus erhellt bereits, daß eine absolute Entscheidung überhaupt unmöglich ist. Es kann sich vielmehr nur um eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit handeln. Dies ist für jeden, welcher die Stellung des Aristoteles in der Geschichte der Philosophie einigermaßen verfolgt hat, zum voraus klar. Weder die Kirchenväter noch die Scholastiker haben trotz der Vorliebe für die Beweise aus der griechischen Philosophie mehr zu behaupten gewagt. Es genügt hiefür auf das 15. Buch der Praeparatio evangelica des Eusebius hinzuweisen, wo ohne Widerspruch das abfällige Urteil des Atticus über die hier einschlägigen Punkte der peripatetischen Philosophie referiert wird. Weiter als zu einer großen Wahrscheinlichkeit will es auch der H. Verf. nicht bringen. Er betrachtet es als seine Aufgabe, einerseits die Darstellung Zellers zu widerlegen oder auf ihr richtiges Maß zurückzuführen, andererseits ihr dasjenige Bild entgegenzuhalten, welches ihm das zutreffende und echte zu sein scheint. Diese Aufgabe löst er, indem er fünf Thesen über die Lehre des Aristoteles aufstellt und begründet.

Diese Thesen lauten: 1) Gott ist nach Aristoteles Ursache der Weltordnung als wirkende Ursache und Zweckursache zugleich. 2) Auch die Weltsubstanz hat nach Aristoteles in Gott ihren Ursprung. Es finden sich auch bei ihm die Prämissen, aus denen der Ursprung der Welt durch eigentliche Schöpfung gefolgert werden kann, und andererseits enthält sein System nichts, was nach seiner Absicht die Schöpfung ausschlöße. Bezüglich der himmlischen Sphären und der menschlichen Seele lehrt er sogar eine Weise des Ursprungs, die an sich

Digitized by Google

jede andere Entstehung als diejenige durch die schöpferische Macht Gottes ausschließt. Dennoch lehrt er diese nicht direkt. Er verfolgt seine Prinzipien nirgends so weit, daß er auf Grund derselben die Hervorbringung aus nichts als Kennzeichen des göttlichen Wirkens aufstellte. Auch findet sich das, was er richtig über die Schöpfung dachte, in manchen Erörterungen wieder außer Acht gelassen. 3) Aristoteles lehrt eine göttliche Vorsehung. 4) Die Seele des Menschen ist ihrem höchsten Teile nach ein für sich daseinsfähiges geistiges Wesen und gehört dem Menschen selbst an als Teil seiner Natur. Sie hat vor dem Leibe kein Dasein, entsteht auch nicht durch körperliche Zeugung, sondern sie ist göttlichen Ursprungs. Sie lebt nach dem Untergang des Leibes ewig fort. 5) In der Lösung der ethischen Fragen vom menschlichen Endziel und dem Wesen der Sittlichkeit ist Aristoteles weniger glücklich gewesen, indem die natürliche Vollendung des Menschen durch die Tugendübung einseitig auf Kosten des religiösen Momentes bei ihm hervortritt, auch von der jenseitigen Vollendung nichts verlautet. Erklärt sich beides daraus, daß er in seiner Ethik nur von dem irdischen Endziel redet und des jenseitigen als einer dem menschlichen Wissen entzogenen Sache keine Erwähnung thut, so ist doch in seiner Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit als dem höchsten Ziel des Menschen das Band gegeben, durch welches dessen zeitliche Bestimmung mit der ewigen sich verknüpft.

Der H. Verf. hat diese immerhin vorsichtig abgefaßten Thesen mit Geschick verteidigt und sehr wahrscheinlich gemacht, daß Aristoteles nicht nur der Lehre von der Schöpfung nicht entgegensteht, sondern auch

Digitized by Google

vielfach die Voraussetzungen für dieselbe geliefert hat. Freilich traut er seinen Gründen zu viel zu, wenn er meint, daß die Ansicht von der Allmacht des Zweckes bei Aristoteles ein für allemal für abgethan zu betrachten sei. Zuzugeben ist, daß aus dem Begriff der Bewegung für den ersten unbewegten Beweger nach unserer Anschauung die causa efficiens erschlossen werden kann, aber nicht ebenso sicher ist, daß im Sinne des Aristoteles so geschlossen werden muß. Dem steht schon die Annahme einer ewigen Welt, also eines bewegten Kosmos und die Lehre von der Incorruptibilität des Himmels im Wege. Erstere bezeichnet der H. Verf. mit Recht als einen philosophischen Irrtum, weil Ewig und Veränderlich, und noch mehr Ewig und Schöpfung widersprechend seien. Hat aber Aristoteles nicht gefunden, daß die Welt überhaupt nicht ewig sein kann, „so mochte es ihm auch entgehen, daß sie als Schöpfung Gottes eines Daseins von jeher unfähig ist" (S. 86), vorausgesetzt nämlich, daß er wirklich eine Schöpfung lehrte, denn dies ist ja erst zu beweisen. Daß er sie nicht direkt gelehrt hat, giebt ja der H. Verf. selbst zu. Auch bei den Himmelskörpern bleibt daher der Schluß etwas problematisch. Dagegen hat er mehr Berechtigung bei der menschlichen Seele, bezw. dem Nus, obwohl noch immer die Frage übrig bleibt, wie dieser vom niederen Teile der Seele getrennt existieren soll. In der Lehre der Vorsehung werden naturgemäß die Folgerungen noch unsicherer. Denn es ist nicht zu vergessen, daß sich Aristoteles in Gegensatz zu Plato setzt, der nach seinem Gottesbegriff diese Lehre in den Vordergrund stellen mußte. Damit schwindet aber auch die Wahrscheinlich-

Digitized by Google

keit, daß Aristoteles seinem Gott einen Willen, oder gar die Freiheit zugeschrieben habe. Es ist wohl richtig, daß kein Grund vorliegt, in Gott den Willen zu leugnen, und daß sich keine direkte Leugnung der Willensfreiheit findet, aber was sollen diese negativen Bestimmungen in einer entscheidenden Frage beweisen? Daß Aristoteles in der Ethik ausschließlich nur die irdische Glückseligkeit zur Geltung kommen ließ, hat ihm schon Atticus scharf vorgeworfen. Wäre die höhere, jenseitige Glückseligkeit in seinem System begründet, so hätte er in einem Hauptwerk unmöglich davon schweigen können. Lautet daher unser Urteil nicht ebenso zuversichtlich, so können wir doch die fleißige Arbeit allen empfehlen, welche sich über die wichtigen Fragen genauer orientieren wollen.

Schanz.

7.

Cardinal **Johannes Dominici**, O. Pr. 1357—1419. Ein Reformatorenbild aus der Zeit des großen Schisma, gezeichnet von P. **Augustin Rösler**, C. SS. R. Mit dem Bildnis Dominici's. Freiburg, Herder, 1893. VIII, 196 S. 8. (3 M.).

Giovanni Dominici, geboren 1357 zu Florenz, trat siebzehnjährig bei den Dominikanern von Sta Maria Novella daselbst ein, und entfaltete frühzeitig eine ausgebreitete wissenschaftliche und praktische Thätigkeit. Von der Signoria 1406 nach Rom gesandt, sollte er von einer Papstwahl abraten. Der Aufforderung des gleichwohl gewählten, ihm persönlich schon vorher befreundeten Gregor XII folgend blieb er in Rom und harrte treu aus an der Seite dieses Papstes, der ihn 1408 zum

Digitized by Google

Erzbischof von Ragusa und bald darauf mit drei andern Männern trotz des Widerspruchs der älteren Mitglieder des h. Kollegiums zum Kardinal erhob. Eifrig verfocht Dominici die Rechtmäßigkeit Gregor's, bewog ihn aber schließlich zur Resignation, da diese zu Konstanz für die Einheit der Kirche als notwendig erschien. Nach Beendigung des Konzils ward er, um die hussitischen Unruhen beizulegen, nach Böhmen und Ungarn gesandt, wo er am 10. Juni 1419 zu Buda einem hitzigen Fieber erlag.

Ein Eiferer für klösterliche Zucht und religiöses Leben, ein weitberühmter, machtvoller Prediger, der Bannerträger der christlich-konservativen Richtung gegen die Ausschreitungen des Humanismus, ein Kirchenpolitiker von seltener Energie, ist Dominici würdiger Gegenstand für eine monographische Darstellung, und A. Rösler hat sich durch seine Arbeit den Dank der Historiker, Theologen und Pädagogen verdient. In fünf Kapiteln behandelt er des Kardinals Jugendjahre, sein Wirken als Ordensmann in Venedig (1374—1399) und Florenz (1399—1406), seine Thätigkeit an der Seite Gregors XII (1406—1415) und seine letzten Arbeiten nach dem Konzil von Konstanz. In einem sechsten Kapitel werden Dominici's Schriften besprochen. Besondere Aufmerksamkeit erfährt mit Recht seine Stellung zur Wiederbelebung des klassischen Altertums (S. 63—120) und zur Cession Gregor's (120—175). Hinsichtlich letzterer Fragen haben die Ausführungen Sauerlands (Ztschr. f. KG. IX und X), deren Einseitigkeit so ziemlich anerkannt ist, eine in vielen Punkten zutreffende Richtigstellung gefunden, wenn auch nicht alles Einzelne haltbar scheint. Dominici's Auftreten

Digitized by Google

gegen den Humanismus wird hauptsächlich auf Grund seiner Lucula Noctis, welche hier zum erstenmale eingehend verwertet wird, sowie den anderen von ihm und seinen Gegnern verfaßten Streitschriften geschildert (S. 117 wird eine bisher unbekannte fragmentarische Antwort Salutato's auf die „Nachtleuchte" exzerpiert, deren Echtheit mir zweifelhaft ist; der Ton ist für das fortgeschrittene Stadium des Streites zu freundlich, man könnte an eine Erdichtung denken, wie Wattenbach S. B. d. Berl. Akad. 1892, 91 ff. ähnliche aufführt). Dabei wird die Angabe, daß die Lucula durch Salutato's Schrift De fato et fortuna hervorgerufen, und daß letztere ein Lehrgedicht sei, als falsch erwiesen. Schon längst hatten die von Bandini mitgeteilten Anfangsworte mich an der Richtigkeit dieser Behauptung irre gemacht.

Als Abfassungszeit der Lucula wird der Anfang des Jahres 1406 bezeichnet (S. 88) ohne Angabe eines Beweises. Dieser dürfte schwer fallen, wenn man das Datum des Briefes an Giov. da S. Miniato (VIII Kal. Febr. 1406) als nach florentinischem Stil gegeben faßt, und dasselbe mit Rösler (86 [1]), der mit der Chronologie auf gespanntem Fuße zu leben und von Voigt (Wiederbel.[2] I, 209 [1]) irregeleitet zu sein scheint, durch Subtrahieren eines Jahres mit der gewöhnlichen Zeitrechnung harmonisieren will. Die Florentiner fingen ja die Jahre der Inkarnation 2 Monate 25 Tage später an, als wir, „und man hat daher bei Begebenheiten aus der florentiner Geschichte, die sich zwischen dem 1. Jan. und 25. März zugetragen haben, gemeinhin ein Jahr mehr zu zählen, als man angegeben findet" (Ideler II, 330; vgl. Grotefend Zeitr. d. D. M. A. I, 9).

Digitized by Google

Bei der Annahme florentiniſcher Zählung würde ſich alſo der 25. Jan. 1407 nach vulgärer Ära ergeben, und Salutato hätte den Brief nach ſeinem Tode († 4. Mai 1406) geſchrieben! Das Datum muß ſpäter der gemeinen Zählung accommodiert worden ſein, und die Lucula iſt zwiſchen dem 25. Jan. und 4. Mai 1406 entſtanden. Hiefür ſprechen mehrere Gründe, die ich andern Orts aufzuführen gedenke. (Der betr. Aufſatz lag ſchon vor Erſcheinen dieſer Monographie auf der Redaktion des Hiſtor. Jahrbuchs). Die überall ſichtbaren Flüchtigkeitsſpuren, mannigfache Widerſprüche und dergl. ſind Zeugen einer raſchen Abfaſſung.

Es iſt zu bedauern, daß R., der auf Anregung einer Stelle in Paſtors Papſtgeſchichte die Kämpfe der italieniſchen Humaniſten mit den Mönchsorden eingehender darzuſtellen beabſichtigte (S. 64), zu dieſem löblichen Unternehmen die Lucula nicht mehr ausgebeutet hat; zumal in Verbindung mit den in der Streitſache gewechſelten noch ungedruckten Briefen, die dem Verf. zugänglich waren, hätte ſie viel mehr geboten. Von ſolchen Aktenſtücken hätte es ſich empfohlen, außer den ungenauen Paraphraſen wenigſtens die wichtigſten Abſchnitte im Wortlaute als Anhang beizugeben. Jedenfalls wäre eine vollſtändige Analyſe der Lucula am Platze. Die Schrift hat ein weit größeres Intereſſe für die allgemeine Litteraturgeſchichte, als man nach R. meinen könnte. Namentlich einzelne ſpäter weit verbreitete und vielumſtrittene Notizen finden ſich zuerſt in ihr; ſo die Nachricht von der angeblichen Verbrennung von Liviushandſchriften durch Gregor I, über eine ciceroniſche Schrift, die wir nicht einmal dem Namen nach kennen, über Ovid u. a.

Digitized by Google

Auf die durchgängige Abhängigkeit von Augustin's Gottesstaat sollte wenigstens im allgemeinen hingewiesen sein. Eine Geschichte der Lucula in der zeitgenössischen und späteren Litteratur wäre für des Vfs. Zweck interessant genug und ließe sich z. B. mit Hilfe von Mehus' Einleitung zu seiner Ausgabe der Briefe Salutato's unschwer geben. Die Thatsache, daß große Stücke unserer lange verloren gewesenen Schrift in Antonin's theologischer Summa seit Jahrhunderten gedruckt vorliegen, scheint wie anderen so auch dem Verf. entgangen zu sein, was bei ihm einigermaßen befremdet, da er erst durch seine Studien und Materialiensammlungen für die Geschichte des h. Antonin zu dieser Arbeit veranlaßt worden. Der vierte Band der ballerinischen Ausgabe enthält ganze Spalten aus der Lucula, und auch im ersten und zweiten finden sich vielfache Zitate, wodurch der schlechte Text der laurentianischen Hsr. (daß die von Pastor angeführte zweite Hsr. eine Kopie von dieser ist [R. 88 1], wäre noch zu beweisen) mehrfach verbessert werden kann, und umgekehrt.

Im ganzen genommen ist R's Buch eine verdienstvolle dankenswerte Leistung, die manches Neue bringt. Das Urteil über Dominici dürfte zu günstig sein. So vielfach der Mann über seine Zeit sich erhob, so ist er doch andererseits sehr deren Kind. Einmal erklärte er täglich am Vormittag während der Fastenzeit in der Kathedrale zu Florenz alle Rechtsregeln, die sich im Liber sextus des Corp. iur. can. finden (R. S. 50) — doch Beweis eines absonderlichen Geschmackes. Eifer für Gott hatte er; aber ob dieser immer mit Klugheit gepaart war, ist eine andere Frage. An seinem Verhalten

Digitized by Google

in der Unionsfrage wird trotz aller Bemühungen immer etwas hängen bleiben, und im Streite mit den Humanisten ist er sicher zuweit gegangen und hat dadurch der guten Sache geschadet. Aber immerhin wird der Standpunkt Röslers richtiger sein als der von Sauerland, welcher durch die panegyrische Vita des Giov. Caroli gereizt sich in das gegenteilige Extrem drängen ließ. Um so notwendiger wäre für unser Buch eine einläßlichere Würdigung dieser Vita, überhaupt eine kritische Übersicht über die Quellen und Litteratur für die Geschichte Dominici's gewesen, notwendiger als mitten in wissenschaftlichen Erörterungen allerlei Querelen über die Gegenwart und Zitate aus rein aszetischen Schriften (so im Vorw.; S. 76. 109. 110), welche doch einer historischen Monographie etwas fern liegen.

Merkle.

8.

Die teleologische **Naturphilosophie des Aristoteles** und ihre Bedeutung für die Gegenwart von Dr. **A. Kaufmann**, Kanonikus und Professor der Philosophie am Lyzeum in Luzern. 2. Aufl. Münster, Ferd. Schöningh, 1893. VI u. 126 S.

Die erste Auflage vorliegender Abhandlung erschien im Jahre 1883 und zwar als Beilage zum Jahresbericht der höheren Lehranstalt in Luzern. Da die Arbeit bei Fachgenossen gute Aufnahme fand und der Verfasser von verschiedenen Seiten aufgefordert wurde, die seit Jahren vergriffene Schrift neu auflegen zu lassen, entschloß sich derselbe, sie separat herauszugeben. Möge die Hoffnung des Verfassers, daß sein Opuskulum in der jetzigen Gestalt einem weiteren Leserkreise sich eröffne,

Digitized by Google

in vollem Maße in Erfüllung gehen. Diese erste in deutscher Sprache geschriebene Monographie über die aristotelische Teleologie verdient es durchaus, einem größeren Kreise bekannt zu werden, sowohl wegen der Bedeutung des Gegenstandes an sich, als auch wegen der trefflichen Art, mit welcher des Stagiriten Zwecklehre uns hier geboten wird. Die Schrift enthält eine eingehende, durchaus solide, abgerundete und klare Darstellung ihres Themas, welche gewiß nicht ohne große Mühe und ausgedehnte Studien die disiecta membra des Philosophen zu einem harmonischen Ganzen zusammengefügt hat.

Nach einigen einleitenden Kapiteln über Methode und Kritik des Aristoteles (8—17) werden uns die hier einschlagenden metaphysischen Grundsätze desselben vor Augen gestellt (26—53) und in 3 weitern Abschnitten gezeigt, wie Aristoteles die großartigen Gedanken über eine ideale Naturauffassung im Einzelnen durchgeführt hat, indem er den immanenten Zweck des Einzelwesens (35—80), den relativen Zweck in der Ordnung des Universums (81—91) und den Endzweck des Ganzen im transcendenten Gott, auf den Alles tendiert, erkennt und ausspricht.

Was uns für die aristotelische Naturauffassung von vorneherein günstig stimmt, ist neben der genialen Prägnanz seiner Aussprüche der Umstand, daß er im vorteilhaften Gegensatz zu Sokrates und manchen Apologeten des Christentums weit entfernt ist von jener äußerlichen Nützlichkeitslehre, die den Spott der Encyklopädisten des vorigen Jahrhunderts so sehr reizte und großen Teils auch verdiente. Er hat es verstanden, in tiefsinniger Weise und in engem Zusammenhang mit seinem ganzen System die Immanenz des Zweckes, oder wie

Digitized by Google

man neuerdings sagt, die „Zielstrebigkeit" der Naturdinge zu entwickeln. Alles in der Natur strebt nach einem Ziele. Dieses Ziel aber ist kein anderes als das, daß ein jedes Ding werde, was es werden soll. Ist das Einzelding zu diesem Ziele gelangt, dann hat es seines Wesens Vollendung gefunden: Zweck und Form (Wesen) sind identisch (Met. I. 3., V. 4.). Jeder Organismus steht unter der Herrschaft des τέλος. Dieses liegt seinem Werden wie ein fertiger Plan zu Grunde. Das Ganze ist vor dem Teil (Polit I. 2). Wie von geheimem Verlangen getrieben und in geradester Linie verfolgt die Natur ihre Zwecke: Gott und die Natur thun nichts Unnötiges (de coelo I. 4; II. 12). Immer oder fast immer erreicht die Natur, was sie will. Was sich aber so verhält, ist das gerade Gegenteil von Zufall (de coelo II. 8). Ebensowenig ist aber die Notwendigkeit eine genügende Erklärung für die Geschehnisse in der Natur. Mit vielem Spott bemerkt er gegen die Vertreter dieser Ansicht: „Führt man nur die Notwendigkeit (und nicht auch die Zweckursache) als Ursache auf, so ist das gerade so, als wenn man glaubte, daß das Wasser bei einem Wassersüchtigen ausfließt wegen des Messers, nicht aber wegen der Wiederherstellung der Gesundheit, um derentwillen das Messer den Schnitt macht (de gen. an. V. 8).

Von all dem Schönen, was A. in der Durchführung dieser denkwürdigen Sätze durch die einzelnen Reiche der Natur bietet, können wir hier auch nicht einmal einen Auszug geben. 3 Punkte aber seien wegen ihres aktuellen Interesses genannt. Empedokles, der übrigens keine vollständige Descendenzlehre aufgestellt hat (cfr.

Digitized by Google

Zeller, Phil. der Griechen I[3] 795), habe behauptet, beim Tiere sei vieles vorhanden, was eben der Zufall so gewollt, z. B. der Rückgrat verhalte sich so [wie er sich faktisch verhält], weil er beim Werden zufällig gebrochen sei. Mit großer Entrüstung wendete sich Aristoteles gegen diese casualistische Naturerklärung. Er bemerkt, ein Zimmermann mache es besser als die Vertreter einer solchen Naturanschauung; denn dieser werde nicht sagen, dieses sei hohl, jenes flach, weil zufällig einmal ein Beil darauf gefallen sei, sondern er werde sagen, daß und warum man das Beil geführt habe, damit ein der Gestalt nach so Beschaffenes werde (S. 60). Wer denkt dabei nicht an jene gewagten Aufstellungen mancher Darwinisten? — Wie den Zufall, so schließt A. auch die künstliche Erwerbung bei dem Werden der Tierwelt aus, zumal wenn damit eine Art durchbrochen werden sollte. Sein konstantes Beispiel ist ja: *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾶ;* und de rep. c. 17 sagt er: „die Bildung eines Gliedes ist ursprünglich so beschaffen und nicht ein künstlich erworbener Zustand" (*ἐπίκτητόν τι πάθος*). Endlich hält Aristoteles die wesentliche Superiorität des Menschen über alle andern Lebewesen klar und immer fest. Diese wesentliche Differenz hat ihren Grund in dem überlegenden Geiste des Menschen (Eth. Nic. X, 7; X. 8 und X. 9). Weil er mit diesem *νοῦς* ausgestattet ist, hat er in der Hand ein *ὄργανον πρὸ ὀργάνων* erhalten und nicht umgekehrt. Sie macht den Menschen, das scheinbar wehrloseste Wesen, zum wehrhaftesten, denn die Hand wird ihm durch den Geist zur Klaue, zum Schwerte und zum Horn (de part. IV. 10) und zu jeglichem Werkzeug.

Digitized by Google

Zum Schlusse gestattet uns der Verfasser gewiß, daß wir einige kritische Bemerkungen machen. Wir glauben, daß Aristoteles in dem schönen Buche doch mitunter gar zu günstig beurteilt wird. Wohl werden einzelne Fehler desselben in naturwissenschaftlichen Details eingestanden (z. B. S. 87); wohl ist auch die Schwäche des Aristoteles in der Gotteslehre einigermaßen zugegeben (S. 110 ff.), aber es wären noch manche Punkte und zwar sehr wichtige anzudeuten gewesen. Z. B. warum sollen denn gerade 4 Prinzipien sein? Der Verfasser stimmt dem Stagiriten in dem Kapitel über die Kritik des Aristoteles an seinen Vorgängern in Betreff der Vierzahl der ἀρχαί bei. Indes die Begründung des A., daß eben keiner seiner Vorgänger ein anderes Prinzip außer diesen vieren und das 4. alle mangelhaft gefunden haben, ist doch von keiner beweisenden Kraft. Die Prinzipien sind nicht als notwendig konstruiert, sondern ziemlich leicht hingestellt. Der Verfasser ist sich denn auch selber untreu geworden, denn er rechnet es dem Aquinaten zum Verdienste an, daß er diesen 4 Ursachen als 5. die Ideen in Gottes Intellekt (als causa exemplaris) zur Seite gestellt hat (S. 105). Und wenn schon Galenus den aristotelischen Grundursachen als eine weitere die causa instrumentalis beigesellt, wer wollte beweisen, daß er bei diesem Sachverhalt dazu nicht berechtigt sei?

Der Verfasser ist sodann voll des Lobes für die Methode des Stagiriten. Wahr ist ja wohl, daß Aristoteles sich sehr vortheilhaft von Plato unterscheidet, man wird sogar zugeben müssen, daß sowohl der Vorwurf des übertriebenen Empirismus (cfr. Zeller, Phil. der Gr. II[2] 172), als auch der einer allzugroßen Betonung des Räsonnements (cfr. Lewes, Aristoteles S. 109) die Theorie des Stagiriten nicht trifft: er hat hier neben scharfer Accentuierung der Induktion doch auch der Deduktion ihr Recht gelassen und fast

Digitized by Google

tadellos zugemeſſen. Aber anders ſtellt ſich die Sache in praxi. Hier hat er oft im ungeduldigen Haß aus einzelnen Thatſachen viel zu viel gefolgert (Zeller II^{c} 169) und hat ſich leichtgläubig dem Gerede von unglaubwürdigen Leuten hingegeben (Lewes a. a. O. S. 173). Die Bücher von Eucken (Methode der ariſt. Forſchung, Berlin 1872), Littrow (Geſch. der indukt. Wiſſenſchaften) zeigen dieſe Schwäche des A. an eklatanten Beiſpielen.

Damit hängt ein 3. Punkt zuſammen: die Wirkung des Stagiriten auf die kommenden Zeiten. Nach unſerm Buch bekommt man doch ein zu ideales Bild hievon. Ariſtoteles ſteht trotz einzelner Fehler ſo lichtvoll da, daß man gar nicht auf den Gedanken kommt, es habe ſeine Teleologie auch ſchädliche Wirkungen gehabt. Und doch iſt dies, wie allbekannt, in reichem Maße der Fall geweſen. Man leſe doch z. B. die Geſchichte der Aſtronomie von Wolf (München 1877), und man wird zugeben müſſen, daß A. zu Zeiten eines der größten Hinderniſſe für den ruhigen Fortſchritt der Wiſſenſchaften geweſen iſt. Galilei wäre unſeres Erachtens nie verurteilt worden, wenn es nicht zugleich in der Philoſophie für abſurd gegolten hätte, daß die Erde ſich bewege.

Dr. Elſer.

Digitized by Google

III.

Analekten.

Die **Ueberſetzung des Neuen Teſtaments** von K. Weizſäcker iſt in der Verlagsbuchhandlung von Mohr in Freiburg in 5. Auflage erſchienen. Druck und Ausſtattung iſt ganz gut, gleichwohl wurde auch diesmal der Preis ermäßigt: M. 3,60. gegen 4 M. der 3. und 4. und 6 M. der früheren Ausgaben. Es wird auf die ausführliche Beſprechung des Buches in dieſer Zeitſchrift Jahrg. 1883 S. 348 ff. und die weitere im Jahrg. 1889 S. 340 ff. verwieſen. Belſer.

Von **ſcholaſtiſchen Subtilitäten** ſprach ich in der Litterariſchen Rundſchau 1889 S. 41 aus Anlaß des Verſuches einiger Neueren, bei der Begründung des Primates der römiſchen Kirche von der Anweſenheit des Apoſtels Petrus in Rom abzuſehen und ſich auf die Möglichkeit zurückzuziehen, daß Petrus allenfalls, auch ohne in Rom geweſen zu ſein, vor ſeinem Tode den jedesmaligen Biſchof von Rom zu ſeinem Nachfolger im Oberhirtenamte beſtellt habe. In ähnlicher Weiſe ſprach ſich Prof. Schmid in Luzern in ſeinem „Petrus in Rom“ 1892 S. 2 Anm. 1 aus; und ähnlich denken wohl alle, die ein volles Verſtändnis für wiſſenſchaftliche Beweisführung in unſerer Zeit haben. Zu dieſer Zahl ſcheint aber ein Mitarbeiter der Zeitſchrift für kath. Theologie nicht zu gehören. Er belehrt uns 1894 S. 200, daß die Sache anders ſtehe. Suarez, dem in dieſen Dingen doch wohl ein Urteil zuſtehe, ſei der Anſicht, daß die gründliche Durchführung jener „Subtilität“ den Gegner vollſtändig entwaffnen würde. Er ſchreibe: Addunt denique nonnulli Catholici, licet haereticis daremus Petrum non fuisse Romae, nihilominus potuisse Pontificem Romanum esse successorem Petri. Nam potuit Petrus, alibi exsistens aut sedens, vel Romae vel alibi sibi successorem deligere. Quod quidem vere dictum est et ex abundantia, ad confusionem haereticorum, procedit tamen solum de possibili seu de potestate (Defensio fidei cath. adv. anglicanae sectae errores 3, 13. 10.) Wie mir ſcheint, ſchlägt der große Scholaſtiker das Argument ſelbſt nicht gar hoch an. Er billigt es allerdings. Aber er fügt auch bei, es

Digitized by Google

beruhe auf der bloßen Möglichkeit. Damit ist anerkannt, mag daneben her auch eine andere Äußerung laufen, daß das Argument jedenfalls einem Gegner gegenüber keine Beweiskraft hat, und auf wen anders zielt denn dasselbe ab, als auf Gegner? Im übrigen mag Suarez über die Bedeutung des Argumentes so oder anders gedacht haben. Die vergangene Zeit hatte manche Anschauungen, die für unsere Zeit einfach hinfällig sind. Dazu gehört sicherlich auch jenes Argument, und Suarez selbst würde dasselbe, zu seiner Ehre nehme ich das an, schwerlich wiederholen, wenn er die Frage heutzutage zu behandeln hätte. Auch der Verfasser der fraglichen Zeilen wird dies noch einsehen, wenn er einmal zu größerer Reife gelangt sein wird.

Pseudoathanasius De virginitate. Die Schrift wurde dem großen Kirchenlehrer schon bisher gewöhnlich abgesprochen. Die Mauriner führen sie unter den Opera dubia auf. Sie bezweifeln nicht bloß ihre Abfassung durch Athanasius, sondern sie sind auch geneigt, ihren Ursprung in die Zeit nach demselben zu verlegen. In den Mélanges Tournier wird sie I. 1—10 durch P. Batiffol einer neuen Untersuchung unterzogen. Das Resultat ist, daß ihre theologische Lehre mit den kappadocischen Formeln um 370 in Einklang stehe und daß ihre asketische Lehre enge mit der Lehre der Eustathianer verwandt sei, die durch das Konzil von Gangra verworfen wurden. Die Auffassung dürfte im allgemeinen richtig sein. Doch scheint mir die Beziehung der Schrift zu der Anschauung der Eustathianer etwas zu enge gefaßt zu sein. Die Extreme treten in ihr nicht so stark zu Tage wie bei diesen. Sie läßt an den betreffenden Stellen eine mildere Deutung zu, und ich möchte dieser den Vorzug geben.

Le Testament de S. Dominique avec les commentaires du Card. Odon de Chateauroux et du B. Jourdain de Saxe ist der Titel einer kleinen Publikation des Professor P. Berthier in Freiburg 1892. Das Testament bilden die Worte, die Dominikus vor dem Tode zu seinen Brüdern sprach: Haec sunt, fratres et filii, quae vobis haereditario iure possidenda relinquo: caritatem habete, humilitatem servate, paupertatem voluntariam possidete. Der Cardinal Odo, Bischof von Frascati, handelte darüber in einem Sermo, Jordan in einem Brief an eine Ordensschwester. Die beiden Schriftstücke werden hier zum erstenmal, lateinisch und in französischer Übersetzung, veröffentlicht. Funk.

Digitized by Google

I.
Abhandlungen.

1.
Aristides-Citate in der armenischen Litteratur.

Von Prof. Dr. **Vetter.**

Die armenische Zeitschrift Hantes amsōreaḥ enthält im Jahrg. 1893 und im laufenden Jahrg. 1894 eine Serie von Artikeln über die Quellen Eznik's, des armenischen Apologeten — aus der Feder des durch eine Reihe früherer Arbeiten um die armenische Litteraturgeschichte verdienten P. Grigoris Dr. Kalemkiar. Der gelehrte Mechithariſt weist in diesen Untersuchungen drei patristische Quellen Eznik's nach: die Schriften des Apologeten Aristides, die des hl. Basilius von Cäsarea und des hl. Methodius von Olympus. Indem ich über Kalemkiar's Entdeckungen, soweit sie sich auf die Ausnützung der Apologie des Aristides beziehen, hier Bericht erstatte, glaube ich denjenigen Aristides-Forschern, die nicht mit armenischer Lektüre vertraut

Digitized by Google

sind, einen Dienst zu erweisen, und zudem leiste ich damit dem an mich gelangten Ansuchen eben eines Aristides-Forschers Folge.

Kalemkiar macht vor allem aufmerksam auf die Verwandtschaft, welche zwischen dem Eingange von Eznik's apologetischem Werke „Widerlegung der Sekten" und dem Eingange der Apologie des Aristides bestehe. Aristides beginne seine Apologie, indem er die sichtbare Welt, die bewegt wird, beobachte, von da überleite zu dem Beweger dieser Welt, den er Gott nennt, sodann zu dem Menschengeschlechte sich wende, das er in vier Klassen teilt: Barbaren, Griechen, Juden und Christen, und nun zunächst die Verirrungen der Barbaren bloßlege, welche die Elemente für Gott gehalten hätten. Aehnlich gehe Eznik im ersten Kapitel von der Wesenheit und den Eigenschaften Gottes aus, behandle sodann im zweiten Kapitel die Aufstellungen der Griechen, Heiden, Magier und Häretiker, um im dritten Kapitel die von diesen vergötterten Elemente zu durchmustern (Jahrg. 1893, S. 291). Wir geben zu, daß die beiderseitige Disposition Analogieen aufweist, aber eine eigentliche Abhängigkeit Eznik's von Aristides vermögen wir doch nicht als bewiesen zu erachten. Dagegen stimmen wir Kalemkiar's weiteren Ausführungen völlig bei, daß nämlich Eznik für das dritte Kapitel seines ersten Buches die Apologie des Aristides als Quelle benützt habe. Indem Kalemkiar den Nachweis für diese seine Beobachtung führt, hält er folgende Methode ein: Die Übersetzung der Apologie, welche R. Seeberg in Th. Zahn's Forschungen zur Gesch. des neutest. Kan., V, 1893, nach dem syrischen Texte giebt, wird in das Altarmenische

Digitized by Google

übertragen und je in die nebenstehende Kolumne die einschlägige verwandte Stelle aus Eznik gesetzt. Dieses Verfahren ist für armenische Leser, denen Eznik schon im Voraus geläufig, ein deutscher Text dagegen meist unzugänglich ist, gewiß das richtige. Für die Leser dieser Zeitschrift aber wird es sich wohl empfehlen, zuerst Eznik's Text im Zusammenhang zu übersetzen, und nachher die Parallelen mit Aristides aufzuzeigen. Die Stelle, um die es sich handelt, steht bei Eznik [1]) in der venetianischen Ausgabe vom J. 1826 auf S. 14—16. Dieselbe lautet: „Warum sollen wir die Sonne verehren, die bald gerufen wird gleich einem Knechte, um den Dienst anzutreten, zu dem sie beordert worden ist, bald wieder abtritt und sich verbirgt, wie einer, der erschrocken ist, und die der Finsternis Platz macht, um den Zwischenraum im großen Hause auszufüllen? Und von Zeit zu Zeit kehrt sie zur Finsternis zurück, zur Überweisung und Beschämung ihrer Verehrer, indem sie kundthut: „„Nicht ich bin der Verehrung würdig, sondern jener, der mich und jeglichen hellen Tag behütet und die Nacht verbirgt.““ Und bisweilen verfinstert er sie, und gleichsam mit redendem Munde klagt sie, die stumme: „„Nicht bin ich würdig, Verehrung zu erhalten, sondern Verehrung zu leisten.““ — Oder den Mond, der Monat für Monat abmagert, fast gar stirbt, und hernach einen Anfang zur Neubelebung nimmt, damit er dir das Vorbild der Auferstehung zeichne [2])? — Oder die Luft, die bald rasend wird und schreit — und zwar auf Befehl, und bald wieder

1) Über Eznik vgl. Himpel, Wetzer und Welte's Kirchenlex., 2. Aufl., IV, S. 1163—1166.

2) sc. sollen wir etwa verehren?

Digitized by Google

zittert ob des grellen Schreiens [1])? — Oder auch das Feuer, dem sogar dich selber der Meister als zweiten Schöpfer gesetzt hat, denn wann du willst, kannst du es anzünden, und wann du willst, kannst du es auslöschen? — Oder die Erde, die wir allezeit aushöhlen, und auf der wir fortwährend herumtreten, und auf die wir unsern Unrat und den unserer Tiere ausgießen? — Oder die Wasser, die wir jederzeit trinken, und deren Süßigkeit wir zu Gestank verwandeln in unserem Bauche, und mit denen wir unseren inneren und äußeren Schmutz reinigen"?

Dieses Stück charakterisiert sich unverkennbar als eine bald mehr, bald weniger selbstständige Nachbildung der Kapitel IV—VI in der syrischen Apologie des Aristides [2]). Dort steht am Anfange von Kap. IV der Grundgedanke, den Eznik ausführt, daß die Elemente „nicht Götter sind, sondern ein Geschöpf, vergänglich und veränderlich, welches ist nach der Ähnlichkeit des Menschen" (Robinson, p. ס, l. 20—22). Dies wird in der Apologie durchgeführt: 1. an der Erde, 2. am Wasser, 3. am Feuer, 4. am Winde, 5. an der Sonne, 6. (wenigstens im griechischen Texte) am Monde. Genau dieselben Beispiele wählt Eznik, nur daß er die Ordnung ändert und anstatt des Windes die Luft setzt. Seine Disposition ist: 1. Sonne, 2. Mond, 3. Luft, 4. Feuer, 5. Erde,

1) Möglich wäre auch die Übersetzung: „und bald wieder zittert vom Schreien — aus Schrecken".

2) In der engl. Übersetzung bei Armitage Robinson, Texts and studies 1891, S. 38. 39; in der deutschen von J. Schönfelder, Theol. Quartalsch. 1892, S. 537—539; in der anderen deutschen von Reinh. Seeberg, die Apol. des Aristides, 1893, S. 338—347.

Digitized by Google

6. Wasser. Daß zwei Schriftsteller dieselbe Idee an den gleichen, nicht gerade notwendig und ausschließlich gegebenen Beispielen durchführen, kann vernünftiger Weise nicht als ein bloßes Spiel des Zufalls gedeutet werden, es würde schon aus diesem Zusammentreffen auf eine gegenseitige Verwandtschaft zu schließen sein, auch für den Fall, daß etwa besondere Anklänge im einzelnen nicht nachweisbar wären. Nun aber finden sich auch solche: An dem Monde hebt Eznik hervor den Wechsel seines Umfanges, sein scheinbares Sterben und Wiederaufleben; im syrischen Texte des Aristides steht hievon allerdings nichts, wohl aber führt der griechische Text, nämlich die Geschichte von Barlaam und Josaphat, die σελήνη auf als αὐξομένην τε καὶ μειουμένην (Robinson, p. 103, l. 18). Was Eznik ferner über die Luft bemerkt, daß sie „auf Befehl rasend werde und schreie", das steht dem Sinne nach auch bei Aristides in dem Abschnitte, der von den Winden handelt. Hier heißt es im syrischen Texte (Robinson, p. 1, l. 14—17): „Und das ist uns kund, daß sie, die Winde, einem anderen dienstbar sind. Denn zu Zeiten wird ihr Wehen stark, und zu Zeiten wird es schwach und hört auf, wie eben der Befehl dessen ist, der sie dienstbar gemacht hat". Der griechische Text hat: φανερὸν γάρ ἐστιν ὅτι (sc. ἡ τῶν ἀνέμων πνοὴ) δουλεύει ἑτέρῳ (p. 103, l. 1). Gemeinsam ist somit Eznik und Aristides die Wendung, daß die Winde „auf Befehl heftig würden". Ähnliche Verwandtschaft weist die Erörterung über das Feuer auf. Eznik schließt diesen Absatz mit den Worten: „wann du willst, kannst du es auslöschen". Ebenso heißt es gegen Ende desselben Absatzes im syrischen Text (p. 1, l. 11. 12):

Digitized by Google

„indem es auf vielerlei Art ausgelöscht und vernichtet wird", und im griechischen Texte (p. 102, l. 27. 28): *φθείρεται δὲ καὶ κατὰ πολλοὺς τρόπους, ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων σβεννύμενον.* Noch mehr springt die Abhängigkeit Eznik's in die Augen bei dem Absatz über die Erde. Von dieser sagt er, daß „wir sie aushöhlen, auf ihr herumtreten und den Unrat von Menschen und Tieren auf sie ausgießen". All' das steht ebenso bei Aristides: Im syrischen Texte heißt es von der Erde, daß sie „ausgegraben werde" (p. o, l. 5), daß sie „zerspalten werde" (l. 11): „und siehe, sie wird zertreten von Menschen und Vieh" (l. 9, 10), und endlich: „und indem sie aufnimmt den Unflat des Schmutzes von Menschen und von wilden Tieren und von zahmen Tieren" (l. 5. 6). Das Griechische hat die letztere Bemerkung nicht, wohl aber die ersteren (*σκαπτομένην*, p. 102, l. 11; *διορύσσεται*, l. 15; *καταπατεῖται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν λοιπῶν ζώων*, l. 14. 15). Von den Wassern endlich sagt Aristides im syrischen Texte, sie würden verwendet, „damit sie sammeln und herausführen den Unrat der Menschen und abwaschen jeglichen Schmutz" p. 1, l. 3. 4), und im griechischen Texte, das Wasser sei *εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν ἀγόμενον* (p. 102, l. 22. 23). Eznik betont, wenigstens im Wesentlichen, denselben Gedanken, daß wir nämlich mit dem Wasser „unseren inneren und äußeren Schmutz reinigen".

Aus all' dem schließen wir, daß die Eznik-Stelle wirklich auf der Apologie des Aristides ruht und eine selbstständige Ausnützung dieser Schrift darstellt. Sofort erhebt sich da die weitere Frage: welchen Text hat Eznik benützt, den griechischen Originaltext oder die syrische

Digitized by Google

oder etwa auch die altarmenische Übersetzung, hat wohl gar die letztere, von der bis jetzt nur ein Bruchstück auf uns gekommen ist, Eznik selber verfertigt? Auf die Erörterung dieser Fragen, die sich schließlich nur an der Hand philologischer Kriterien lösen lassen, und darum eine eingehende Untersuchung der schriftstellerischen Eigentümlichkeiten Eznik's rücksichtlich der Diktion und der Quellenbenützung voraussetzen, möchte ich vorerst nicht weiter eingehen. Ich erlaube mir nur auf zwei Punkte aufmerksam zu machen: einmal, daß eine der Kategorien Eznik's, nämlich die Erörterung über den Mond, im syrischen Texte des Aristides fehlt, indem dort nur am Schlusse von Kap. VI der Mond mit einem einzigen Worte erwähnt ist, daß aber die griechische Geschichte von Barlaam und Josaphat diese Lücke ausfüllt. Sodann möchte zu beachten sein, daß die von Eznik verwertete Aristides-Stelle nicht in den Umfang des armenischen Aristidesfragmentes fällt, und sonach die von Seeberg geäußerte Vermutung, es möge die Apologie nur als Bruchstück, etwa in einer patristischen Anthologie, nach Armenien gekommen sein (a. a. O., S. 208. 246), ihre Stütze verliert.

Noch ein zweites Werk innerhalb der altarmenischen Litteratur, das Kenntnis der Aristides-Apologie verrate, macht Kalemkiar namhaft (a. a. O., S. 293). Es ist die Homiliensammlung, welche unter dem Titel Hatsachapatum („viel erzählend") als ein Werk des hl. Gregor des Erleuchters überliefert ist. Die Schrift wurde erstmals ediert zu Konstantinopel i. J. 1737 und zum zweiten Male in Venedig 1838. Nach der letzteren Ausgabe wurde sie auch in's Deutsche übertragen von Joh.

Digitized by Google

Mich. Schmid [1]). Ihren Ursprung habe ich erörtert in Nirschl's Lehrbuch der Patrologie und Patristik (III, 219 ff.). Dort suchte ich den Nachweis zu führen, daß sie ein Werk Mesrop's († 441) und identisch mit den bei Koriun, dem Biographen Mesrop's, erwähnten „Reden" sei.

Einen Anklang an die Apologie des Aristides nun findet Kalemkiar in der vierten Homilie des Hatsachapatum, S. 26. 27 der Ausgabe von Venedig [2]). Die fragliche Stelle lautet: „Und die, welche von der Wahrheit abgeirrt sind, über denen steht und bleibt der Zorn Gottes. Denn die Elemente alle haben sie zu Göttern gemacht, die belebten und die unbelebten, das Wasser und das Feuer. Denn die Wasser, welche die Erde tränken, wurden von Gott für die Bedürfnisse der Menschen geschaffen [3]). Und sie gehen wieder zu Grunde, indem sie faul werden und abnehmen. Und das Feuer, das durch Brandstoffe entzündet wird und das uns dient, ist für unsere Bedürfnisse geschaffen. Und wenn ihm die Speisung fehlt, so löscht es aus und verdirbt. Ebenso sind ferner die Winde und die Wolken für die Bedürfnisse auch anderer Geschöpfe geschaffen worden, und nicht für sie selber sind sie geworden. Und vergänglich

1) Reden und Lehren des hl. Gregorius des Erleuchters, Patriarch von Armenien. Aus dem Armenischen übers. und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Johann Michael Schmid, Curatpriester der Diözese Passau, Regensburg 1872.

2) In der deutschen Übersetzung von Schmid, S. 44. 45.

3) Der Text hat den Singular dšurn, wofür zweifellos, wie auch Kalemkiar thut, zu korrigieren ist dšurkhn. Schmid's Übersetzung, die Gott, nicht die Wasser als Subjekt faßt, ist offenbar verfehlt.

Digitized by Google

sind sie, durch Übermaß und durch Abmangel, zu nützen und zu schaden, ihre Schwäche zeigend [1]). Und die Himmel und die Erde sind nicht selber geworden, und was auf ihnen Kriechendes sein mag und Lebloses, sondern von Gott sind sie gemacht worden, und sie sind vergänglich. Die Himmel mit den Lichtkörpern, und die Erde mit den Lebewesen und den Gewächsen und den Pflanzen, und alle in Künsten Erfahrene, die aus den Geschöpfen Gottes Bilder machen als Götter, sind lügenhaft und vergehen [2]), wie es für Einsichtige sonnenklar ist. Es sind ja auch Gold und Silber und kostbare Perlen und Kupfer und Eisen von kunstfertigen Menschen geformt worden zu allerlei Bedürfnissen, oder zum Schmucke irgend eines Stoffes des Allschöpfers, indem die vorsorgende Weisheit Gottes ihn schafft. Denn die Himmel und die Erde und all' ihr Schmuck sind von Gott aus dem Nichts gemacht. Und nicht Götter sind alle Elemente, sondern Geschöpfe des Allschöpfers. Geschöpfe

1) So lautet dieser Satz wortgetreu. Offenbar haftet ihm aber eine logische Unklarheit an. Denn erstens fließen zwei Gedanken durcheinander: die eigene Schwäche und Abhängigkeit soll daraus erhellen, daß dieselbe Potenz wider ihren Willen bald zu stark, bald zu schwach wird, und wieder daraus, daß sie bald nützt und bald schadet. Und zweitens bringt ja das zu Viel oder zu Wenig niemals Nutzen, sondern nur Schaden. Die Schwierigkeit würde aber gehoben, wenn man mit ganz leichter Änderung lesen wollte: ögtelow ev wnaselow. Dann wäre zu übersetzen: „Und vergänglich sind sie, indem sie bald zu viel, bald zu wenig sind, bald nützen und bald schaden, und dadurch ihre Schwäche zeigen".

2) Selbstverständlich würde man nicht die Nennung der Künstler, erwarten, sondern ihrer Werke. Wieder ließe sich durch eine leichte Änderung helfen, nämlich durch die Emendation dseragorts aruestagitaths „jegliches Werk von Künstlern".

Digitized by Google

Gottes sind auch die Lichtkörper; die Sonne und der Mond und alle Sterne, welche durch ihre Veränderung ihren Dienst zeigen, gemäß des Bestimmtseins auch für andere Geschöpfe".

Es läßt sich nicht läugnen, daß dieser Abschnitt Verwandtschaft zeigt mit den Kapiteln IV—VI in der Apologie des Aristides. Es ist derselbe Grundgedanke, daß nämlich die Elemente nicht Gott sein können; es sind, wenigstens zum Teil dieselben Unterabteilungen: Wasser, Feuer, Winde, Erde, Sonne, Mond; und endlich stehen drei Sätze fast wörtlich ebenso in der Apologie, nämlich „die Wasser seien für die Bedürfnisse der Menschen geschaffen", nachher, „das Feuer sei für die Bedürfnisse der Menschen geschaffen", und schließlich, „die Winde seien für die Bedürfnisse auch anderer Geschöpfe geschaffen worden". Bei dem letztern Satze ist noch besonders zu beachten, daß auch die Apologie, wenigstens der syrische Text bei den Winden eine neue Wendung gebraucht und sagt, sie seien „um des Menschen willen geschaffen, damit sie erfüllen das Bedürfnis der Bäume" u. s. w. (p. 1, l. 17. 18). Ich glaube daher, daß Kalemkiar mit Recht diese Stelle des Hatsachapatum auf die Apologie des Aristides als ihre Quelle zurückführt [1]).

Übrigens enthält die Homiliensammlung noch eine Stelle, die an die Apologie wenigstens anklingt. In derselben vierten Rede, S. 24 des armenischen Textes (bei Schmid S. 41) heißt es: „Und aus vier Stoffen

1) Bei dieser Gelegenheit erwähnt Kalemkiar (a. a. O. S. 293) eine alte armenische Übersetzung von „Barlaam und Josaphat", die sich in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien handschriftlich befinde und durch einen gekürzten Text sich charakterisiere.

Digitized by Google

stellte er das Sichtbare dar: das Feuchte und das Trockene, das Kalte und das Warme wurden von Gott gebildet. Und aus demselben Stoffe machte er den Menschen, und hauchte ihm ein eine lebendige und unsterbliche, geistige und vernünftige Seele". Hiemit vergleiche man folgenden Satz des syrischen Textes der Apologie: „Wie du zugeben wirst, auch du, o König, so besteht der Mensch aus den vier Elementen und aus Seele und Geist" (p. ܝܕ, l. 21. 22; p. ܛ, l. 1).

Digitized by Google

2.

Die lateiniſche Überſetzung des Klemensbriefes und eine angeblich pſeudoiſidoriſche Fälſchung.

Von Prof. Dr. **Kihn** in Würzburg.

Während uns bis zum Jahre 1875 der Brief des hl. Klemens von Rom an die Korinther nur unvollſtändig auf Grund des Codex Alexandrinus (ſeit 1753 im Britiſchen Muſeum befindlich), bekannt war, beſitzen wir denſelben nunmehr in drei vollſtändigen Exemplaren. Philotheos Bryennius hat uns im genannten Jahre aus demſelben Codex zu Konſtantinopel (jetzt zu Jeruſalem befindlich), in welchem die „Lehre der 12 Apoſtel“ ſteht, den vollſtändigen griechiſchen Text und ſomit das noch Fehlende (Ende c. 57 und die ſechs folgenden c. 58—63) geſchenkt. Ein Jahr ſpäter fand man in einer in Cambridge befindlichen ſyriſchen Handſchrift des N. T. eine ſtreng wörtliche ſyriſche Überſetzung, deren Lesarten 1877 durch Lightfoot (S. Clement of Rome, Appendix) bekannt gemacht und durch Funk in ſeiner Ausgabe der Apoſtoliſchen Väter 1878 zum erſtenmal zu einer eigentlichen Textesrecenſion herangezogen wurden. Dazu kam in dieſem Jahre (Jan. 1894) eine uralte, im Bulgärlatein

Digitized by Google

geschriebene Übersetzung des Briefes, welche Dom Germain Morin O.S.B. in Maredsous aus einem Codex der Priesterseminarbibliothek in Namur saec. XI veröffentlicht hat [1]). Dieselbe kam um so überraschender, als man an dem Vorhandensein einer lateinischen Übersetzung, ja sogar an der Herstellung einer solchen überhaupt zweifelte.

Die Übersetzung ist wörtlich getreu und schließt sich engstens an den ganz vorzüglichen Archetypus an. Die vier jetzt vorhandenen Handschriften unseres Briefes stimmen trefflich zusammen und berichtigen sich gegenseitig, so daß der Text dieses ersten römischen Papstbriefes nicht minder sicher steht als die Texte des paulinischen Römerbriefes. Die Bibelcitate gehen auf die vor Hieronymus im Gebrauch befindliche lateinische Bibelversion zurück, und zwar auf die in Afrika von Tertullian und Cyprian gebrauchte. Letzteres wies J. Haußleiter nach (Archiv für lat. Lexikographie u. Gramm. Leipz. 1894. S. 154). Auch sonst verrät die Sprache die größte Ähnlichkeit mit der Itala, dem lateinischen Hermas und Barnabasbrief, mit Irenäus und anderen Übersetzungen, welche uns aus der Mitte des zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts erhalten sind. Unsere Übersetzung wimmelt von Barbarismen, Solöcismen, Gräcismen und ist in der Volkssprache ihrer Zeit geschrieben. Morin hat hiefür p. X. XI. Beispiele angeführt. Daraus schließt derselbe, daß die Übersetzung bald nach Abfassung des griechischen Originales (ich setze den Brief in den Herbst des Jahres 96),

1) Anecdota Maredsolana vol. II. S. Clem. Rom. ad Cor. epistolae versio latina antiquissima. Maredsoli 1894.

Digitized by Google

also im 2. Jahrhundert hergestellt ist (p. XII). Hiemit stimmt Harnack überein, der sie um das Jahr 150 abgefaßt sein läßt und sich dahin ausspricht, der Brief werde für die lateinischen Christen in Rom und Karthago übersetzt worden sein [1]). In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie [2]) stellt er die Gründe für diesen Zeitansatz zusammen (S. 262—264). Ich schließe mich dieser Ansicht an, muß aber gestehen, daß die angeführten Beweise nicht zwingend sind, und die Möglichkeit der Herstellung der Version um 200 und zu Anfang des 3. Jahrhunderts noch offen lassen. Eduard Wölfflin, dessen Abhandlung mir eben in die Hände kommt, nachdem der zweite Teil dieses Aufsatzes bereits niedergeschrieben war, ist geneigt, die Übersetzung etwas später zu datieren und bringt eine Reihe von Ausdrücken, für die sich Parallelen zum erstenmale in den Schriften Tertullians finden, ohne jedoch behaupten zu wollen, unser Übersetzer habe die betreffenden Wörter aus Tertullian bezogen. Er nennt das Jahr 225, behält sich aber sein definitives Urteil bis nach genauerer Erforschung des Textes vor [3]).

Obwohl der Übersetzer sein vorliegendes Original, soweit es möglich war, Wort für Wort wiedergab, hat sich doch durch Ungeschicklichkeit, Mißverständnisse, Sorg-

1) Theol. Lit. Ztg. 1894 S. 162. Haußleiter tritt in dem angeführten Aufsatz nur für Afrika, speziell Karthago ein.

2) Über die jüngst entdeckte lateinische Übersetzung des 1. Klemensbriefes. Sitzungsber. der kgl. preuß. Ak. d. Wiss. vom 8. März Berlin 1894 S. 261—273.

3) Die lat. Übers. des Briefes des Klemens an die Kor. Archiv für lat. Lexikographie und Grammatik. IX. Jahrg. H. 1. Leipzig 1894. S. 81—100.

Digitized by Google

losigkeit und Verbesserungslust der Kopisten eine große Zahl Fehler eingeschlichen, so daß der ursprüngliche Text kläglich entstellt ist (multi loci .... scriptorum vitio misere depravati leguntur p. VIII). Doch hat Morin diese mit Geschick meistenteils beseitigt (die komparative Tabelle p. VIII. IX stellt dieses anschaulich dar). Freilich hätte er in der Emendation noch weiter gehen können; allein wir sind ihm für die Schonung des vorliegenden Textes dankbar. Derselbe spricht sich über sein Verfahren, das die Anerkennung der Gelehrten gefunden hat, selbst aus. Er sucht nämlich die Ursprünglichkeit der Übersetzung in seiner Ausgabe möglichst zu wahren, hat aber die offenkundigen Verstöße der Abschreiber in die Noten verwiesen und die Verbesserung, die scriptio prima des Übersetzers, wo sie klar zu Tage trat, in den Text aufgenommen. Harnack erkennt die Verdienste Morins an und zollt ihm für seine Ausgabe den besten Dank (Sitzungsber. S. 273). Morin hat nur das ausgeschieden, was dem Verständnis Eintrag that, und sich wohlgehütet, den Autor zu korrigieren. „Das ist ihm freilich, sagt Harnack (S. 265), nicht überall gelungen; an einigen Stellen wünscht man doch den überlieferten Text und nicht Korrekturen zu lesen, die nur scheinbar evident sind. .. Die Frage scheint er sich nicht gestellt zu haben, ob nicht einige von den Fehlern absichtliche Abweichungen von dem ursprünglichen Texte sind. .. Um es kurz zu sagen, H. Morin hat eine große Fälschung nicht bemerkt, die sich am Schluß des 60. und am Anfang des 61. Kapitels findet".

Zur richtigen Würdigung dieser Frage sei Folgendes vorausgeschickt. Die genannten Kapitel enthalten ein

Digitized by Google

umfangreiches Stück aus der römischen Liturgie (mit c. 59, 2 beginnend), namentlich ein Fürbittgebet für verschiedene Stände der Lebenden, jedoch nur insoweit als es Klemens für zweckdienlich erachtet, um den Gehorsam gegen die rechtmäßigen kirchlichen Oberen in Korinth einzuschärfen. Er thut dies mit dem Hinweis auf den Gehorsam, den die Christen der weltlichen Obrigkeit zollen, und setzt das Übrige als bekannt voraus. Das Memento pro vivis ist nämlich nicht vollständig eingeflochten; es fehlt die Fürbitte für die verschiedenen Stufen der hierarchischen Gewalt, welche weder im Altertum (vgl. Apost. Const. VIII c. 10) noch in der Folgezeit jemals im Meßkanon fehlte (vgl. den Anfang des römischen Meßkanons). Klemens konnte dieses Gebet als bekannt voraussetzen und sich hierauf, ohne einen circulus vitiosus zu begehen, auch kaum berufen, weil er die Unterordnung unter die kirchliche Obrigkeit einschärfte.

Kehren wir nach diesen Bemerkungen zu Harnack zurück, so führt er zum Belege für die „große Fälschung" Folgendes aus: „Während der griechische Text den vollkommenen Gehorsam gegen die Obrigkeit atmet, die als von Gott eingesetzt ausdrücklich anerkannt und als unsere Obrigkeit bezeichnet wird, bietet der lateinische Text ein ganz anderes Bild — freilich ein verworrenes, aber doch ein ganz anderes, ein entgegengesetztes". Die ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι werden nicht als unsere Obrigkeit bezeichnet, es wird gebetet, daß die Fürsten uns gehorsam sein mögen (vgl. cognito datam nobis a te gloriam etc.), d. h. da Klemens den Brief geschrieben hat, dem römischen Papst und Schüler des hl. Petrus". Klemens „betet also, daß die Fürsten ihm

Digitized by Google

und den Seinen unterthan sein mögen, d. h. er betet genau das Entgegengesetzte von dem, was der echte Klemens gebetet hat". Nicht genug! In dem Originaltext: „οἷς δός, κύριε, ὑγίειαν κτλ." (quibus da, Domine, salutem) ist Verwirrung angerichtet, indem an Stelle des Domine das Pronomen nobis steht, so daß nicht für die Obrigkeit, sondern für Klemens und die Seinen gebetet wird. Eine weitere, wenigstens mögliche und wahrscheinliche Fälschung erblickt Harnack in der Setzung des ordine für κύριε und in den Worten: »tu *ordinem* orbis terrae creasti« für »tu« Domine, orbem terrae creasti«. Denn da ordo den geistlichen Stand, aber auch die Mönchsregeln bedeute, so mochte wohl der Fälscher sagen wollen, Gott möge durch das Priestertum oder durch die Mönche den Rat der Fürsten zum Besten lenken. Doch wie dem auch sein möge, fährt H. fort, „so viel steht fest, daß in unserer Handschrift der Passus vom Gehorsam gegen die Obrigkeit in pseudoisidorischem Sinne gefälscht und in ihr Gegenteil verwandelt ist. Hier läßt sich nicht von zufälligen Schreibfehlern reden".

Gegen den letzten Satz ist nichts einzuwenden, und und ist das auch sicherlich dem Herausgeber Morin nicht entgangen, indem er den nach der griechischen Vorlage verbesserten Text aufnahm und die Varianten des angeblichen Fälschers in die Anmerkungen setzte. Was aber bestritten werden muß, ist die Behauptung, daß die Handschrift in pseudoisidorischem Sinne gefälscht sei.

Zur Veranschaulichung der berührten, von Harnack (S. 266—269) weiter ausgeführten Abweichungen vom

Digitized by Google

Grundtexte lassen wir hier den griechischen Originaltext des Klemens (K) und den Wortlaut der Handschrift von Namur (L) folgen. Die nicht übersetzten griechischen Wörter und die falsch eingesetzten lateinischen Ausdrücke und Phrasen sind im Druck erkennbar gemacht.

K

Δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν γῆν . . . . ὑπηκόους γινομένους τῷ παντοκράτορι καὶ παναρέτῳ ὀνόματι σου, τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς (c. 60, 4).

Cap. 61: *Σύ, δέσποτα, ἔδωκας τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας αὐτοῖς διὰ τοῦ μεγαλοπρεποῦς καὶ ἀνεκδιηγήτου κράτους σου, εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν ἐναντιουμένους τῷ θελήματί σου· οἷς δός, κύριε, ὑγίειαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως. 2. Σὺ γάρ, δέσποτα ἐπουράνιε, βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων· σύ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλὴν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἵλεώ σου τυγχάνωσιν.*

L

Da concordiam et pacem nobis et omnibus habitantibus super terram . . . oboedientes factos omnipotenti et mirifico nomini tuo, principibus etiam et ducibus qui sunt super terram (c. 60, 4).

Cap. 61: Tu, Domine, dedisti potestatem regni per magnificum et inenarrabile imperium tuum *et cognito* (abl. abs.) *datam nobis a te gloriam* et honorem *subditi sint* nihil resistentes voluntati tuae, quibus das (da) *nobis* salutem et pacem et concordiam, tranquillitatem: ut agant quod a te illis datum est regnum sine offensione. 2. Tu enim, dominator coelorum, rex saeculorum, das filiis hominum gloriam et honorem et potestatem eorum *quae* (cod. qui) sunt super terram. Tu *ordine* dirige consilium eorum iuxta *te* bonum et placitum coram te, ut *et gentes* cum pace et mansuetudine pie possideant quae a te illis data est potestas, propicio *illis*.

Digitized by Google

Wir haben hier offenbar die Hand eines im Lateinischen nicht unbewanderten Abschreibers vor uns, der wahrscheinlich Mönch und Priester aus dem Geiste seiner Zeit den Sinn der vorliegenden Übersetzung nicht verstand und Anstoß daran nahm, daß die in jeder Meßliturgie stehende Fürbitte für die hierarchische Gewalt hier fehle. So hielt er die Textänderung für eine notwendige Verbesserung.

Läge eine Fälschung vor, so hätte der Fälscher seine Sache jedenfalls sehr ungeschickt angepackt. Statt den Text „im Interesse der päpstlichen Allgewalt" (vgl. Theol. Lit. Zeitg. N. 8) umzugestalten, um darzuthun, „daß alle Könige und Fürsten dem Papste und seinen Priestern unterthan seien" (Sitzgsber. S. 270)[1]), hat der Kopist „Verwirrung angerichtet" (S. 267), den Text unverständlich, also für den angegebenen Zweck unbrauchbar gemacht. Auch läßt sich keine Spur in einem mittelalterlichen Schriftstück, nicht einmal in einer pseudoisidorianischen Dekretale nachweisen, daß von der besagten Fälschung Gebrauch gemacht worden wäre.

Es ist nicht einzusehen, warum Harnack hier „eine absichtliche Abweichung von dem ursprünglichen Text", „eine große Fälschung", und nicht vielmehr eine irrtümliche, ungeschickte Änderung der Vorlage durch den Abschreiber voraussetzt. Warum soll hier die Rechtsregel nicht gelten: Quisque praesumitur bonus, donec probetur malus, und die andere: Praesumitur ignorantia,

1) Seitdem Hinschius die Pseudoisidoriana zum ersten Male kritisch bearbeitet hat (1863), urteilen auch protestantische Forscher nüchterner und gerechter über Ursprung und Tendenz derselben. Doch können wir hier nicht näher auf diesen Punkt eingehen.

Digitized by Google

ubi scientia non probatur? Einen Beweis für diese Anklage aber hat Harnack nicht erbracht, ja nicht einmal versucht.

Es liegt also bei der Verwirrung, welche der Schreiber im Texte angerichtet hat, und bei dem Mangel jeder Spur von Benützung des verwirrten Textes kein Grund vor, dem Übelthäter auch nur eine fraus pia aufzubürden. Wie oft erlaubten sich die Kopisten Textänderungen durch Zusätze und Weglassung in der Meinung, den Text zu verbessern! Leichtverständliches, hier die Fürbitte für den Papst und die kirchlichen Oberen, wurde an Stelle des Schwerverständlichen gesetzt. Die vermeintlichen Verbesserungen waren natürlich Korruptionen. Daß sie aber absichtlich und im pseudoisidorischen Sinne vorgenommen worden seien, muß bewiesen, darf nicht präsumiert werden.

Auch wäre die angebliche Fälschung zwecklos gewesen, da Gebete für Papst und hierarchische Stufen zur Zeit wo die Fälschung entstanden sein soll, allgemein üblich waren. Harnack bemerkte richtig, daß die angegebenen Korrekturen auf Rechnung des Schreibers der griechischen Vorlage oder des Übersetzers nicht zu stellen seien, und daß auch der letzte Abschreiber (saec. XI), der seinen Text glatt abschrieb, sie nicht verschuldet habe. Er kommt ferner, da Fälschungen in dem gedachten Sinne vor Pseudoisidor nicht in Scene gesetzt worden seien, zum Schluß, daß auch diese überhaupt nicht aus der vorisidorischen Zeit herrühren könne, also, da die Handschrift aus dem 11. Jahrh. stammt, entweder pseudoisidorisch sei (aus der Mitte des 9. Jahrh.) oder aus der Zeit der Cluniacensischen Reformbewegung und der gregorianischen Kämpfe und Fälschungen (11. Jahrh.) stamme. So rührt also „die große Fälschung“ nach Harnack selbst von einem

Digitized by Google

der Abschreiber [1]) und nicht vom ersten Übersetzer her. Demnach verfuhr Morin ganz im Einklang mit seinem aufgestellten Grundsatze: »Solummodo ea in melius mutare ausus sum, quae ... haudquaquam ab interprete ipso, sed scribarum imperitia procedente tempore talia effecta esse constaret« etc. (p. XVI). Darum ist es, um nicht zu sagen ein Widerspruch, zum mindesten nicht klar, warum Harnack seine These mit der Bemerkung einleitet: „Morin hat sich gehütet, den Autor zu korrigieren. Das ist ihm freilich nicht überall gelungen; an einigen Stellen wünscht man doch den überlieferten Text und nicht Korrekturen zu lesen, die nur scheinbar evident sind" u. s. w. (s. o. S. 543).

Zutreffend bemerkt Wölfflin bezüglich unserer Interpolation: „der christliche Abschreiber hat gleichsam mit der Feder mitgebetet und ist der Stimme seines Herzens gefolgt, ohne daß er darum fürchtete etwas Unrechtes zu thun, so wenig als wenn er 42, 4 aus ähnlichem Grunde hinter praedicantes einschob: eos qui obaudiebant voluntati dei baptizantes" (S. 96). Ferner liege keine Fälschung vor, weil der Kopist z. B. in dem Satz: quibus da nobis salutem, das quibus stehen ließ und auch im Finalsatze das regnum. „Hätte der Abschreiber, schließen wir mit Wölfflin, mit seinem Zusatze eine Polemik gegen die Obrigkeit oder eine Fälschung der öffentlichen Meinung beabsichtigt, so hätte er seinen Zweck schlecht erreicht, da ja seine Kopie samt Interpolation Jahrhunderte lang im Dunkel der Vergessenheit geruht hat" (S. 97).

1) Jedenfalls auch nicht vom ersten Abschreiber der lateinischen Übersetzung. Denn während ein älterer Kopist c. 61, 1 statt quibus da salutem schrieb: quibus das salutem (s. oben S. 546), indem das s von salutem hängen blieb (daher ist die Konjektur von Harnack »des« unrichtig), schob ein späterer Abschreiber noch nobis dazwischen = quibus das nobis salutem.

Digitized by Google

3.

Der hl. Chryſoſtomus und die Philoſophie.

Von Dr. **Elſer** in Rom.

Huber, Stöckl, Ritter und Überweg bemerken in ihren Werken über die patriſtiſche Philoſophie kein Wort darüber, welche Stellung der hl. Chryſoſtomus gegenüber dieſer Zeiterſcheinung eingenommen hat. Dieſes Schweigen hat ſeinen guten Grund. Seiner ganzen Denkungsart nach und ſchon auch in Anbetracht ſeines Amtes konnte ſich Chr. nicht in der Weiſe von philoſophiſchem Geiſte durchdringen laſſen, wie etwa Origenes oder Gregor von Nyſſa; demgemäß iſt ſeine Bedeutung für die chriſtliche Philoſophie entfernt nicht eine ſo einſchneidende, wie die der genannten Männer. Indes, konnte ſchon der Schüler des Philoſophen Andragathius und des Rhetor Libanius, ein Beſucher der Kloſterſchulen des Diodor von Tarſus, allwo die ariſtoteliſche Dialektik einen weſentlichen Teil des Studienplanes bildete [1]), ſich einer Stellungnahme zur Philoſophie nicht entſchlagen,

1) Kihn, die antiocheniſche Schule und ihre Bedeutung 1866. S. 73. Derſelbe, Kirchenlexikon 2. Aufl. I, 953.

Digitized by Google

so wurde Chr. als Prediger an so vornehmen Orten wie Antiochien und Konstantinopel geradezu genötigt, über dieses im Neuplatonismus die letzten und besten Kräfte des untergehenden Heidentums zusammenfassende Phänomen sich wenigstens gelegentlich auszusprechen.

Philosoph zu sein, muß damals immer noch als eine gewisse Ehre gegolten haben. Das geht aus vielen, wenn auch öfters sehr ironisch gehaltenen Äußerungen des Heiligen hervor. Von diesem Glanze, der auf dem Pallium ruhte, ließen sich manche Christen bestechen und der Hirte mußte seine warnende Stimme erheben. Dazu kam, daß jenes kaustische, zunächst auf Plato gemünzte Wort, von dem Gewürzkrämer der Häresie[1]), sich seitdem in mehrfacher Weise in betreff der Philosophie bewahrheitet hatte. Die Artemoniten, Paul von Samosata, die Arianer und die Apollinaristen beriefen sich alle auf die Philosophie und operierten speziell mit aristotelischer Dialektik[2]). Und die antiochenische Schule selbst, näherhin des Chrysostomus Mitschüler Theodor von Mopsvestia sollte ja bald mit seinem ausgeprägt peripatetischen Räsonnement zu einem dem kirchlichen Glauben feindlichen Resultate kommen, das im Nestorianismus seinen Ausdruck fand. Spuren einer neuen Depravierung des Dogmas durch heidnische Weltweisheit mögen sich schon in der Blütezeit des Chrysostomus gezeigt haben. So hatte ein für die Reinerhaltung der geoffenbarten Wahrheit besorgter Mann mannigfachen Anlaß, sich auszusprechen. Chrysostomus that dies auch in

1) Tertullian, de anima c. 23.

2) cfr. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Aufl., I. 643; II, 245; II, 319 Anmerkung 1.

Digitized by Google

ausgedehntem Maße. Was diesen Erklärungen vielleicht mitunter an Ruhe und Vorsicht abgeht, das wird aufgewogen durch die Klarheit, Unmittelbarkeit und reiche Färbung, in welcher uns hier das christliche Gemeindebewußtsein jener Zeit entgegentritt.

Dem Gesagten gemäß ist von vorneherein zu vermuten, daß das Verhältnis des hl. Chrysostomus zur Philosophie im großen und ganzen ein nicht gerade freundliches gewesen ist. Der Fall des Heidentums stand ihm sicher. Wie ein lange Zeit hindurch in Krankheit verzehrter Körper zuletzt ohne besondere Verletzung in sich zusammensinkt, so mußte, dafür bürgte ihm die Vergangenheit, das sieche Heidentum stürzen [1]) in nicht allzuferner Zeit. Das Eintreten des längst verdienten Untergangs schien allein durch die widerstrebende Philosophie retardiert zu werden. Was Wunder, wenn die Stimmung gegen dieses gottlose Element eine ziemlich erregt-feindliche war? So geht denn Chrysostomus im Vollgefühle dessen, was im Christentum der Welt aufgegangen ist, daran, die Schwächen der Philosophie und der Philosophen aufzudecken.

Die Arbeit war naturgemäß eine leichte und dankbare. Ein so heller und vom Christentum, auf dessen Boden er sich voll und ganz stellte, erleuchteter Blick durfte hinschauen, wo er wollte, so mußten ihm der Lücken, Widersprüche und Irrtümer recht viele entgegentreten. Vor allem war die Gotteslehre der heidnischen Philosophie dazu angethan, die Kritik eines christlichen Predigers herauszufordern. Thorheit scheint es dem

1) S. Joannis Chrysostomi opera omnia ed. Montfaucon. Parisiis 1718, de S. Babyla contra Julianum et Gentiles, tom. II. p. 549 B sqq.

Digitized by Google

Chrysostomus zu sein, Götter anzunehmen, von denen die einen jünger, die andern älter sein sollten, da doch das richtig erkannte Wesen Gottes all das ausschließt[1]). Wenn aber einige Philosophen sich vermessen haben, die göttliche Vorsehung ganz zu leugnen[2]), so widerspricht das einfach den Thatsachen: mit überwältigender Macht tritt sie ja in den täglichen Geschehnissen vor Augen[3]), selbst in den Heimsuchungen sich zeigend[4]). Aber auch jene haben geirrt, welche die Providenz nur bis zum Monde herabgehen lassen[5]) (wie Aristoteles). Sie widerlegt der Psalmist, wenn er ganz allgemein von der Vorsehung Gottes spricht, wie sie auch über Blitze, Winde, Wolken und Regen sich erstreckt[6]). Von einer Schöpfung aus nichts wissen die Heiden nichts[7]); wie denn Epikur alles durch Zufall werden und aus Atomen bestehen läßt[8]). Manche z. B. die Stoiker gingen soweit, Gott für einen Körper zu halten[9]); die früheren Philosophen, hängend am Materiellen, konnten nicht einmal den Begriff eines unkörperlichen Gottes fassen[10]), wie

1) VIII. in Joannem, hom. 3 al. 2 p. 13 C.

2) Damit ist Epikur gemeint, der nach dieser Seite hin bei allen Kirchenvätern notiert wird.

3) V. Expos. in Psalm. IV. v. 10. 23 C; V in Ps. 147. 1. 483 A u. sonst oft.

4) V. Expos. in Ps. 144. 2. 470 A.

5) cfr. des Verfassers Buch: Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes S. 21.

6) V. Exp. in Ps. 134. 3. 338 A.

7) IX. in Act. Apost. hom. 38. 292 B.

8) ibid. p. 289 A.

9) ibid. p. 288 E; synopsis sacrae Script. 348 A, wenn echt (cfr. Kirchenlexikon VI. 1627).

10) VIII in Jo. hom. 66. 399 B.

Digitized by Google

sie überhaupt aus sich trotz all des endlosen Geredes weder über Gott, noch über die Schöpfung etwas Vernünftiges zu sagen wußten [1]). Wenn sie je später etwas gefunden haben, so kommt das daher, daß sie in Ägypten mit den Unsrigen zusammenkamen [2]).

Nicht minder bedauernswert als die Theologie scheint dem Chr. die Psychologie der heidnischen Weisen zu sein. Zuerst haben die Philosophen gar nicht gewußt, was die Seele ist. Nachdem sie endlich dieses glücklich herausgebracht hatten und sie vom Körper unterschieden, sind sie alsbald über der näheren Bestimmung dieser Seele in Konflikt geraten, indem die einen deren Unkörperlichkeit, die andern ihre Körperlichkeit und ihre mit dem Leibe erfolgende Auflösung behaupteten [3]). So glauben denn die Heiden an kein zukünftiges Gericht [4]). Noch mehr stimmen alle Philosophen — mögen sie auch sonst noch sehr sich bekämpfen — darin überein, daß eine Auferstehung ein Ding der Unmöglichkeit sei [5]). Was aber Chr. als das Schändlichste nach dieser Seite hin betrachtet, das ist die Lehre von der Metempsychose. Mit großer Entrüstung und nicht nur einmal spricht er über Pythagoras, den Hauptvertreter dieser Lehre, und

1) VIII. In Jo. hom. 66. 399 A.

2) ibid. 399 B. Wenn mit „den Unsrigen" die Christen gemeint sind, so ist diese Äußerung natürlich nicht richtig, da denn doch schon Plato und Aristoteles manches schöne Resultat gefunden haben; wenn aber damit der vielfach bei den Kirchenvätern vorkommenden Ansicht, daß die griech. Philosophen ihr Bestes aus dem Alten Testament haben, beigestimmt werden will, so ist auch dafür kein Beweis zu erbringen.

3) VIII. in Jo. hom. 63, 379 C.

4) IX. in Act. Ap. hom. 33. 292 B.

5) X. in Ep. I. ad Corinth. hom. 39. 369 B.

Digitized by Google

ſchont auch Plato nicht, der mit dem erſtern dieſe Lehre teilte. Mit einem an Hermias[1]) gemahnenden, nur viel eifrigeren Spott läßt er ſich über die aus, welche unſere Seelen zu Strauch, Hund und Fiſch werden[2]), welche uns in Mücken, Fliegen und Gebüſche verwandelt werden laſſen[3]). Ja er getraut ſich nicht einmal alles auszuführen, was dieſe ſich weiſe dünkenden Menſchen über Gott, Seele und Körper gelehrt haben, aus Furcht, es möchten ſeine Zuhörer ob der Lächerlichkeit des Vorgebrachten in ein ſchallendes Gelächter ausbrechen[4]).

Neben dieſen oft und ausführlicher behandelten Punkten führt Chr. da und dort noch einzelne Lehren an, die ihm beſonders tadelnswert erſcheinen. Iſt es ſchon ein trauriges Zeichen, daß einige Philoſophen die Tugend nicht ſich ſelbſt genügen laſſen, ſondern dieſelbe als des Geldes, vornehmer Abkunft und äußeren Glanzes bedürftig darſtellen[5]), ſo zeugt es geradezu von Beſchränktheit, wenn man die Glückſeligkeit in der ἡδονή beſtehen läßt. Solche Menſchen konnten natürlich das von Paulus auf dem Areopag verkündete Evangelium nicht verſtehen[6]). Wenn dann vollends die Koryphäen der heidniſchen Weltweisheit, wie Plato, Weibergemeinſchaft einführen und dadurch die Ehe ihrer Krone berauben wollen[7]), wenn

1) Hermias, irrisio Gentilium, bei Migne VI. 1169—79.

2) VIII. in Jo. hom. 2. 11; in Jo. hom. 66. 399 A.

3) VIII. in Jo. hom. 2. 9. A.

4) VIII. in Jo. hom. 66. 399 C.

5) II. ad pop. Ant. hom. 19. 190 BC. Gilt dem Ariſtoteles und ſeiner Schule vergl. Überweg, Geſch. der Phil. I. 226.

6) IX in Act. Ap. hom. 38. 286 C. Bezieht ſich auf Epikur. Die frühere hedoniſche Schule des Ariſtipp ging im Epikuräismus auf.

7) VIII. in Jo. hom. 2. 8 D sqq.

Digitized by Google

sie die Frauen wie die Männer in den Krieg ziehen lassen [1]), so läßt sich diese Leistung nur mit der andern desselben Philosophen vergleichen, nach welcher das Essen des Menschenfleisches etwas Indifferentes sein soll [2]). Die Philosophen disputieren ohne Scham und Scheu über die schändlichsten Dinge [3]). Der Stifter der Stoa will, daß die Ehe mit der eigenen Mutter oder Schwester nicht verboten sei [4]); ja selbst Plato und seinen Lehrer könnte man in ihrer Schmach an den Pranger stellen, da sie, wenn man die beschönigende Allegorie wegnimmt, der Knabenliebe das Wort redeten, ja dieselbe sogar für einen Teil der Philosophie erklärten [5]). All seine Beobachtungen zusammenfassend meinte Chr. in ebenso drastischer, als rhetorisch-hyperbolischer Weise, die Lehre der Philosophen wimmle von Würmern, ihr Mund sei ein offenes Grab, allüberall Eiter und nichts Gesundes [6]). Ihre Schriften findet er so kindisch, daß die meisten derselben mit ihrem Erscheinen sofort wieder verschwanden; wenn je eine davon übrig geblieben sei, so werde man gewiß finden, daß sie von den Christen sei gerettet worden [7]). Kurz: die besten der griechischen Philosophen haben knabenhaft philosophiert [8]); an den mehr untergeordneten auch nur ein Wort zu verlieren, ist nicht der Mühe wert [9]).

1) XI. in Ep. ad Tit. c. III. hom. 4. 763 C.
2) II. de S. Babyla, contra Jul. et. Gent. p. 550 D.
3) XI. in Ep. ad Tit. c. III. hom. 4. 763 C.
4) II. de S. Babyla, c. J. et G. 550 C.
5) II. l. c.
6) VIII. in Jo. hom. 66. 399 B.
7) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 139 E.
8) VIII. in Jo. hom. 2. 8 D. 9) l. c.

Digitized by Google

Demgemäß war der Inhalt der heidnischen Philosophie ein ganz niedrig zu taxierender. Dem scharfen Auge des christlichen Bischofs entging aber auch der weitere Mangel nicht, daß die **Form** derselben eine für weitere Kreise und größere Wirkung absolut unbrauchbare war. Wenn die Philosophen, sagt er im großen und ganzen recht treffend, je etwas Gutes sagen, dann sind sie so weitläufig und dunkel, daß man z. B. sehr lange braucht, um zu erkennen, was gerecht ist. Wie aber können die gewöhnlichen Leute, die ihrem Geschäfte nachgehen müssen, soviele Zeit darauf verwenden [1])? Man wird bei den Philosophen auf dem Euripus der Worte umhergeworfen [2]), sie machen viel leeres Gerede [3]) und lange Untersuchungen, und übersehen dabei das Nächstliegende [4]).

Dazu kam der beständige **Widerspruch** der einzelnen Philosophen unter einander. Sie zerreißen sich gegenseitig [5]), Aristoteles erhebt sich gegen Plato, gegen ihn schnaubt die Stoa, einer ist des andern Feind [6]). Wie hätte es aber auch anders sein können? Die Philosophen wollen ja alles auf das bloße Räsonnement [7]), auf Syllogismen und Sophismen [8]) gründen. Deswegen sind sie so tief in den Abgrund gerollt [9]). Ein jeder

1) VII. in Matth. hom. 1. 11 AB.
2) VIII. in Jo. hom. 2. 9 A. Über den Euripus, Daniel, Handbuch der Geographie, 4. Aufl. II. 30.
3) IX. in Act. Ap. hom. 38. 289 C.
4) III. de verbo Ap. hab. eund. Spir. I. 262 BC.
5) VIII. in Jo. hom. 66. 399 C.
6) IX. in Ep. ad Rom. hom. 3. 451 A sqq.
7) III. de verbo Apost. hab. eund. Spir. l. 262 BC.
8) IX. in Ep. ad Rom. hom. 3. 451 A.
9) III. de verb. Apost. l. c.

Digitized by Google

Philosoph, nicht zufrieden mit dem, was seine Vorgänger geleistet hatten, wollte auch etwas Neues finden [1]). Damit war der Widerspruch notwendig gesetzt. Was sie davor hätte bewahren können — der Glaube nämlich —, das haben sie verworfen, nicht gedenkend, daß auch sie im letzten Grunde auf den Glauben sich stützen müssen. Nehmen doch auch sie unter anderem die Anfangslosigkeit und das Ungewordensein Gottes an. Das aber legt sich der menschlichen Argumentation zunächst gar nicht nahe und ist für den denkenden Verstand ein größeres Wunder, als die Schöpfung der Dinge aus nichts [2]). So kommen sie hier mit ihrem eigenen Prinzip — der Verwerfung des Glaubens — in Konflikt, was freilich auch sonst eine bei den Philosophen nicht seltene Erscheinung ist [3]).

Der **Erfolg** der Philosophie war ein ihrer Qualität entsprechender. Im großen war er dem Chr. gleich Null. Die Philosophen haben nach ihm nur wenige Adepten ihrer Lehre gefunden und zwar nur zu ihren Lebzeiten. Wenn eine kleine Gefahr nahte, gingen auch sie verloren [4]). Ja er geht noch weiter: unter all den vielen Völkern und Nationen haben sie keinen Weisen und keinen Unweisen, keinen Mann und keine Frau, nicht einmal ein schwaches Kind für sich gewinnen können (*μεταπεῖσαν*) [5]). Diese, zumal mit Bezug auf den Stoizismus und Neuplatonismus sehr zu restringierenden Worte spezifiziert

1) IX. in Ep. ad Rom. hom. 3. 451 A sqq.
2) XII. ad Hebraeos c. XI. hom. 22. 202 B sqq.
3) VIII. in Jo. hom. 66. 399 C; hom. 63. 379 C; hom. 2. 9 A.
4) II. ad pop. Ant. hom. 19. 191 B.
5) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 539 D.

Digitized by Google

nun Chr. auch an einzelnen Beispielen eklatanten Mißerfolgs. Was hat Plato ausgerichtet? Nicht einmal einen Tyrannen konnte er zu seiner Ansicht bekehren, wurde verkauft [1]), oder wäre doch, wenn nicht ein Barbar milder gewesen wäre, als der Tyrann von Sizilien, in die Sklaverei verkauft worden [2]) und hat sein Leben im Elend beschlossen [3]). Wo ist Pythagoras, wo die Schaar der Stoiker? Die cynische Horde ist vorübergegangen wie ein Traum und Schatten [4]). Zeno, Plato, Sokrates, Diagoras werden kaum noch mit Namen genannt [5]). Wie Spinnengewebe vergehen die Reden der Philosophen [6]), ihre einzige Waffe, die zwar einen goldenen Griff hat, aber in ihren sonstigen Bestandteilen aus einem Material besteht, das schlechter als Blei ist [7]). Mit Recht verschwindet die Weisheit der Heiden. Sie haben in ihrer Arroganz auch da mit Syllogismen operieren wollen, wo der Glaube seinen Platz hat, als ob je ein Schmid das glühende Eisen mit bloßer Hand aus dem Feuer zöge [8]).

Das Traurigste an der ganzen Sache scheint aber dem seeleneifrigen Mann der Umstand zu sein, daß auch manche Christen von diesem heidnischen Rationalismus angesteckt sind. Daß diejenigen, welche draußen stehen,

1) VII. in Matth. hom. 33. 382 A.

2) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 4. 30 BC. Er wurde wirklich verkauft vergl. Überweg, Gesch. der Phil., 7. Aufl., I. 134.

3) VII. l. c. Ist nicht richtig.

4) l. c.

5) I. adv. Jud. V. 3. 631 A.

6) VII. in Matth. hom. 1. 11 AB.

7) II. ad pop. Ant. hom. 19. 190 D.

8) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 5. 34 BC.

Digitized by Google

sich mit logischen Gängen abmühen, das scheint ihm noch begreiflich; aber als wahrhaft beweinenswert kommt es ihm vor, daß auch solche, welche gläubig zu sein scheinen, als Psychiker erfunden werden. Die einen von diesen behaupten, sie erkennen Gott so gut, als er sich selbst erkenne: eine Lehre so gottlos, wie nicht einmal im Heidentum zu finden ist. Die andern wollen herausbringen, daß Gott nicht zeugen könne, ohne selbst eine Veränderung zu erfahren (*μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν γενὼ ἀπαθῶς*) [1]). Eine solche Theologie, die sich nach Theodorets Ausdruck zur Technologie herabwürdigt [2]), erscheint ihm als ein großes Verbrechen, das der strengsten Bestrafung von Seite Gottes nicht entgehen wird [3]). Des Eingebornen Gezeugtsein, ein Mysterium, darf man doch nicht mit Syllogismen bearbeiten. Diese Arbeit ist auch von vorneherein eine ganz nutzlose: der Mensch weiß ja nicht einmal, wie die Seele den eigenen Leib informiert; wie wird er Gottes unfaßbares Wesen in seine Begriffe zwingen [4])?

Wie die Lehren der Philosophen, so bot auch das Leben derselben der Kritik einen reichen Stoff. Chr. hat diese auch geübt, und wenn er dies auch nicht mit der Bitterkeit eines Tatian oder Tertullian that, so kann man sich doch über den Mangel an drastischen Schilderungen und

1) VIII. in Jo. hom. 63. 379 D. Die erste Anklage geht gegen Eunomius und seine Anhänger, vergl. Harnack, Dogmengesch. II. 118; die zweite muß sich auf irgend eine der sonstigen arianischen Parteien beziehen.

2) Theodoret, haer. fab. IV, 3. M. 83. 420 B.

3) VIII. in Jo. hom. 27. 154 B.

4) I. de incomprehensib. Dei nat. orat. XII. 444—492; 501—558.

Digitized by Google

kräftigem Spott nicht beklagen. Es ist nur zu bedauern, daß Chr. hiebei, wie die meisten Kirchenväter, aus den zum Teil recht trüben Quellen der alten Anekdotenschreiber [1]) geschöpft hat.

Schon die äußere Erscheinung der Philosophen, wie ehrwürdig sie auch an und für sich sein mochte, mußte gerade wegen des Kontrastes von äußerem Schein und innerer Hohlheit zum Spotte reizen. Wie man ohnehin aus Lucian und Kaiser Julians Misopogon weiß, trugen die Philosophen damals einen, oft ostentativ abgeschabten, Mantel und einen langen Bart [2]), und hielten in ihren Händen ansehnliche Knüttel [3]). Auf diese Tracht hatten dieselben einen großen Stolz [4]). und mochten sich ja wohl auch mitunter ordentliche Mühe kosten lassen, um recht lange Haarlocken zu bekommen [5]), All diese Lächerlichkeiten zieht Chr. vor sein Forum; mit Recht bemerkend, bei einem Philosophen komme es doch nicht auf diese Äußerlichkeiten an [6]). Besser meint er, wäre es für sie, wenn sie weniger auf diese Dinge, als auf eigentliche Philosophie sehen würden; diese reiche allerdings gewöhnlich nicht viel weiter als ihr Bart und ihre Locken [7]). Wenn anders, so hätten sie doch

1) Ein großer Teil dieser Anekdoten stammt aus dem unzuverlässigen Diogenes von Laerte.

2) XI. in Ep. ad Tit. c. III. hom. 4. 763 C.

3) I. de virg. VII. 272 E.

4) I de verbo Ap. hab. eund. Spir. III. 262 BC.

5) VIII. in Jo. hom. 66. 399 B.

6) I. de virg. VII. 272. E.

7) VIII. in Jo. hom. 66. 399 B; II. ad pop. Ant. hom. 20. 189 D.

Digitized by Google

nicht die vor ihren Augen liegenden Steine als Gott ansehen können [1]).

Trotz ihrer Thorheit haben aber doch manche Philosophen es trefflich verstanden, Geld zu machen und ein luxuriöses Leben zu führen. Aristipp kaufte schlechte Weibsbilder um hohen Preis und ein anderer schrieb ein Testament, in dem er ein ganz hübsches Sümmchen hinterlassen hat (*οὐ τὸν τυχόντα κλῆρον καταλιμπάνων*) [2]). Plato hat seine Schüler verraten [3]), und war zudem ein Heuchler, da er die Nichtigkeit der mythologischen Erzählungen wohl kannte und doch dabei die Götter-Feste feierte und alles andere Diesbezügliche äußerlich mitmachte. Dieses Verhalten lehrte ihn eben das Schicksal seines Meisters [4]). Nicht weise, sondern wie ein Verrückter handelte der, welcher ohne jeden vernünftigen Grund alle seine Habe ins Meer warf, und jener andere, der seine Güter zur allgemeinen Schafweide hergab [5]). Sie wollten eben um jeden Preis Ruhm und Ehre erwerben. Ruhmsucht ist die Triebfeder bei allen scheinbar auch noch so bewunderungswürdigen Thaten der Philosophen [6]), das ist der oft wiederholte Refrain bei Chr., der in solcher Stärke seit Tertullians »philo-

1) II. de virg. VII. 262 BC.

2) VII. in Matth. hom. 33. 382 A. Es ist das Testament des Aristoteles gemeint, das allerdings dessen glänzende Vermögensverhältnisse bezeugt. Vergl. Diogenes Laertius V. 21.

3) Ibid. Ist natürlich nicht richtig.

4) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 7. 60 D.

5) X. in Ep. I. ad. Cor. hom. 35. 327 D. Der erste Satzteil bezieht sich auf Aristipp.

6) l. c., IX. in Act. Ap. hom. 38. 286 C; X. in Ep. I. ad Cor. hom. 5. 34 BC; II. ad Pop. Ant. hom. 19. 190 BC.

Digitized by Google

sophus gloriae animal« [1]) wohl nicht mehr geklungen hatte.

Von allen Philoſophen aber, über deren Leben Chr. ſich tadelnd äußert, wird weitaus am reichſten mit Spott bedacht Diogenes von Sinope. Der Grund hievon mag wohl der ſein, daß der originelle Mann am meiſten bewundert wurde, vielleicht auch der andere, daß er manche Züge des chriſtlichen, ſpeziell des von Chr. ſo ſehr gefeierten mönchiſchen Lebens-Ideals zu antizipieren ſchien. Er mußte ſeines Nimbus entkleidet, und in ſeiner wahren Geſtalt vor Augen geführt werden. An mehreren Stellen ſeiner Homilien hat Chr. dies unternommen. Wenn er hiebei mit einer für die heutigen Verhältniſſe faſt unbegreiflichen Freiheit verfährt, ſo hat er bei ſeinen Zuhörern jedenfalls den Zweck ſeiner Rede erreicht. Diogenes wird als ebenſo kindiſch wie unſittlich charakteriſiert. Das iſt doch nichts Großes, in Lumpen gehüllt auf dem Markte umherzuſtolzieren und ſich in ein Faß einzuſchließen. Das iſt vielmehr eine Thorheit, die zwar viele bewundern, aber niemanden genützt hat [2]). Viel beſſer wäre es geweſen, Diogenes hätte ſich ordentlich angezogen und etwas gearbeitet. Seine vielbewunderte Antwort, die er dem Könige (Alexander) gab, iſt noch ſchlimmer als ſein prahleriſches Faß und geradezu kindiſch. Wozu braucht ein Philoſoph, wie die Kinder nach dem Waſchen, in die Sonne zu ſitzen und um die Gnade eines alten Weibleins (daß ihm der König aus der Sonne gehe) zu bitten [3])?

1) De anima c. I. Migne II. 647 A.

2) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 549; XI. in Ep. ad Cor. hom. 35. 327 D.

3) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 549 E; XII. ad Hebraeos c. XI. hom. 22. 202. B sqq.

Digitized by Google

Von der angeblichen Enthaltsamkeit des Diogenes, mit welcher er sich der Ehe enthielt, will er gar nicht reden, so schändlich scheint ihm der Mensch nach dieser Seite [1]), der ja ohne Scheu und öffentlich sich unsittlich aufführte [2]) und neben seiner zur Schau getragenen Bedürfnislosigkeit ein schwelgerisches Leben führte [3]). Nicht Bewunderung verdient er also, sondern Verachtung.

Nach diesem Gemälde von den Lehren und Sitten der Philosophen, das wie bei den meisten Kirchenvätern sehr schwarz gehalten ist, will es fast Wunder nehmen, wenn Chr., wie in der That geschieht, noch einige gute Züge bei denselben findet. Freilich sind diese philosophenfreundlichen Äußerungen weder zahlreich noch vielsagend. Sie sind gewöhnlich nur Anerkennung einer vielleicht nebensächlichen Lehre und eines zufälligen Urteils eines Weltweisen. Auch muß man stets im Auge behalten, daß selbst die kleine Anerkennung, die Chr. den Philosophen zollt, fast immer in homiletischem Interesse gegeben wird. Es ist immer schwierig, in solchen Fällen genau zu sagen, wie weit der Redner in seiner Billigung eines in Frage stehenden Gegenstandes gehen wollte.

Keinem Zweifel kann es indes unterliegen, daß Chr. die meiste Anerkennung dem Eifer der Philosophen zu teil werden läßt. Er stellt sie hierin seinen Gläubigen als Muster vor. Sie haben viel ertragen und unzählige Mühen auf sich genommen um menschlicher Ehre willen [4]), alles verlassen sie außer ihrem Stock und Mantel und

1) II. de S. Babyla, 550 B.
2) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 35. 327 D.
3) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 35. 327 D.
4) VII. in Matth. hom. 17. 232 B.

Digitized by Google

nehmen alle Mühe und Beſchwernis auf ſich [1]), thun alles, um ihre ſchändlichen Lehren zu bemänteln [2]). Sollten die nach Unvergänglichem ſtrebenden Chriſten nicht einen noch größeren Eifer haben? — Außerdem wird die Uneigennützigkeit mancher Philoſophen anerkannt. Einige Philoſophen haben trotz günſtiger Gelegenheit kein Geld angenommen [3]), haben gar nichts darauf gegeben [4]); Diogenes insbeſondere verachtete Alexanders Geld und Reichtum [5]). Die Heiden geben überhaupt ſchöne Beiſpiele der Überwindung, obſchon ſie an eine Auferſtehung nicht glauben. Sie beſchämen dadurch die Chriſten, welche philoſophiſch geſinnt ſein ſollten, es aber nicht ſind [6]). Doch muß angefügt werden, daß Chr. bei all dieſen genannten Tugenderſcheinungen bemerkt, daß ſie aus dem verwerflichen Motiv der Ruhmſucht hervorgingen.

Äußerſt ſpärlich ſind die Lehren und Ausſprüche der alten Philoſophie, welche Chr. mit ſeiner Billigung begleitet. So lobt er das ſtrenge Urteil eines uns unbekannten Philoſophen über einen ſeiner Schüler, den derſelbe einen Knaben liebkoſen ſah [7]); er führt mit Anerkennung an, daß ſchon einige helleniſche Weltweiſe die Lehre des Evangeliums, man könne Böſes mit Böſem nicht ſanieren, erkannt und ausgeſprochen haben [8]). — Das iſt aber auch alles was wir nach dieſer Richtung gefunden haben.

1) IV. in cap. IV. Genesis, XX, 5. 179 B.
2) VIII. in Jo. hom. 17. 101 D.
3) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 35. 327 B.
4) XI. in Ep. ad Tit. c. II. hom. 5. 758. DE.
5) I. adv. opp. vit. Monast. II. 63 D.
6) VIII. in Jo. hom. 62, 373 CD.
7) VII. contra eos, qui subintrod. hab. II. 230 AB.
8) VIII. in Jo. hom. 51. 305 AB.

Digitized by Google

Diese also charakterisierte Philosophie brauchen die Christen nicht zu fürchten, und fürchten sie auch in der That so wenig, daß sie ihrer häufigen, aber machtlosen Machinationen gegen das Christentum lachen, daß sie das Gift ihrer Bücher so wenig fürchten, als ein Mensch mit diamantenem Leib Skorpionen, Schlangen und Feuer mit Händen zu greifen sich scheuen würde. Christus hat die Christenseele unverwundbar gemacht [1]). Selbstverständlich will aber Chr. damit nicht sagen, daß jeder Christ schon von Natur aus für die Philosophie ein unangreifbarer Feind sei. Er weiß recht wohl, daß man sich die Waffen in dem Kampfe mit der heidnischen Wissenschaft selbst schaffen muß. Er weist seine Zuhörer auf 2 christenfeindliche Schriften hin, um sie aus ihrer allzugroßen Trägheit aufzurütteln. Der Heilige könnte ein Buch eines griechischen Philosophen bringen, das derselbe gegen die Christen geschrieben habe und auch das eines viel ältern. Im Zusammenhang damit sagt er: wenn euch die Griechen nach den 3 göttlichen Personen und nach der Auferstehung fragen, was werdet ihr antworten [2])? Über diejenigen, welche gegenüber solchen Angriffen ihren Mund nicht aufthun, ist er zwar nicht erbaut, denn er lebt der Überzeugung, daß ein solches unzeitgemäßes Schweigen als Schwäche der vertretenen Sache erscheinen müsse [3]). Die Sache Christi ist aber sowenig eine schwache, daß, wo immer sich die hochbe-

1) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 139 E.

2) VIII. in Jo. hom. 18. Unter dem ältern Philosophen dürfte wohl Celsus gemeint sein; der erstgenannte ist vielleicht Porphyr, der bei den Christen am meisten gefürchtet war; es könnte aber auch auf Plotin oder Julian Apostata gehen.

3) VIII. in Jo. hom. 17. 101 D.

Digitized by Google

rühmten Philoſophen mit dem Chriſtentum einließen, ſie ſich lächerlich machten und albernen Knaben zu gleichen ſchienen [1]).

Das Chriſtentum iſt nämlich nichts anderes, als die wahre, echte Philoſophie. Keinen Gedanken urgiert Chr. mehr als dieſen; in einer ſtattlichen Anzahl von Stellen ſpricht er von der Identität des Chriſtentums und der rechtverſtandenen Philoſophie. Dieſe Anſchauung war nicht mehr neu. Seit Melito und Juſtin liebt man es, zumal philoſophiſch geſinnten Kaiſern gegenüber, die Chriſten mit den Namen Philoſophen zu ſchmücken. Die Philoſophie iſt demgemäß dem Chr. ein hohes Gut; aber nicht die heidniſche, die nur Mythen und leeres Gerede bietet, ſondern die chriſtliche (ἡ παρ' ἡμῖν) Philoſophie [2]). Worin beſteht dieſe Philoſophie? Naturgemäß in nichts anderm als im chriſtlichen Glauben und einem demnach eingerichteten Leben. Und ſo werden denn alle jene Tugenden, welche das Chriſtentum kennt, als Philoſophie oder doch als Teile derſelben bezeichnet. Kann uns ſchon jeder Vers des Pſalms 110 eine Summe von Philoſophie lehren [3]), ſo iſt es wahre Weltweisheit mit dem Anfang des Johannesevangeliums an den einen, ewigen Gott zu glauben [4]) und die beſte Philoſophie kommt denen zu, welche Gott fürchten. Dieſe Art von Philoſophie iſt Nahrung für den Geiſt [5]). Und vollends im Unglücke ausharrend Gott zu dienen, iſt Zeugnis

1) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 539 D.
2) VIII. in Jo. hom. 63. 375 E.
3) V. Exp. in Ps. 41. 7. 141 D sqq.
4) VIII. in Jo. hom. 81. 472 D.
5) V. Exp. in Ps. 110. 5. 272 BC.

Digitized by Google

einer philosophischen Seele [1]). Nicht am Leben hängen, ist wahre [2]), mit dem, der uns eine Meile weit mitzugehen gezwungen hat, noch eine 2. Meile zu gehen, ist hohe Philosophie [3]); eine höhere Weisheit noch, Böses mit Gutem zu vergelten [4]) oder nach der Mahnung des Apostels der Welt abgestorben zu sein [5]); der Gipfel der Philosophie aber muß jene Verbindung von Schlangenklugheit und Taubeneinfalt (*μετὰ συνέσεως ἄπλαστον εἶναι*) genannt werden, welche der Herr im Evangelium so sehr empfiehlt [6]).

Chrysostomus gibt auch den Weg an, auf welchem man zu dieser Philosophie kommt. Man muß sich von Christus in dieselbe einführen lassen, wie er es einst in der Bergpredigt so kluge gethan hat [7]). Demgemäß muß uns echt christlicher Geist durchdringen, damit wir in den Vollbesitz dieser hohen Gabe kommen. Chr. spezifiziert diese Anleitung noch eingehender. Mutter und Anfang der Philosophie ist die Demut [8]), die Wurzel Geduld [9]), das Fundament die Liebe [10]), deren beste Schule Trübsal und Not [11]), und ihre vorzügliche Förderin die Einsamkeit [12]).

Und nun geht Chr. daran, das Ideal der christlichen

1) V. Exp. in Ps. 43. 8. 157. A.
2) IX. in Act. Ap. hom. 43. 322 A.
3) VII. in Matth. hom. 18. 237 C.
4) XI. in Ep. ad Coloss. c. IV. hom. 11. 407 BC.
5) VII. de compunct. ad Stetech. lib. II. c. 2. 142 B.
6) VII. in Matth. hom. 62. 624 E.
7) VII. in Matth. hom. 19. 244 BC.
8) Ibid. hom. 62. 624 B.
9) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 33. 299 C.
10) Ibid. hom. 34. 309 D.
11) VIII. in Jo. hom. 61. 360 E; IX. in Act. Ap. hom. 51. 385 D.
12) Ibid. hom. 43. 248 C. Um uns das zu lehren, stieg Christus allein auf den Berg.

Digitized by Google

Philoſophie zu zeichnen. Die Farben die er bei weiterer Ausführung dieſes Bildes verwendet, erinnern ſtark an jene, mit welchen einſt die Stoiker ihren Weiſen darſtellten. Wer die von ihm gezeichnete Philoſophie beſitzt, bedarf nichts [1]), verachtet Ruhm und Ehre [2]), hält ſich fern von Zorn und Erregung [3]), wird durch nichts erſchüttert [4]), iſt ſtark [5]), ja ihm fällt nichts ſchwer [6]).

Was aber Chr. weit von den Stoikern trennt, das iſt der Umſtand, daß ſeiner Überzeugung nach dieſes Ideal eben nicht nur ein nie verwirklichtes Ideal geblieben, ſondern oftmals ins Leben überführt worden iſt. Am nächſten ſteht dem feurigen Lobredner der Einſamkeit und Virginität dem entworfenen Muſterbilde eines chriſtlichen Weiſen das Leben des Mönches. Deſſen Wandel iſt ihm wahre Philoſophie. Gegen die Bekämpfer dieſer Inſtitution hebt er mit begeiſterten Worten die Vorzüge dieſes Lebens hervor. Die Mönche, die in Demut, Mäßigkeit und Wohlthätigkeit wandeln, verdienen alle Bewunderung. Sie ſind die wahren Retter des Staates; jene aber, die allüberall gottloſe Disputationen über das Fatum anſtellen und dem unvernünftigen Lauf der Geſtirne das Menſchenſchickſal zuſchreiben (*τῷ ἀλόγῳ τῶν ἄστρων φορᾷ ἀνατιθέασι τὰ ὄντα*), bringen Unheil über das Gemeinweſen [7]). Dieſes Daſein voll Tugend und Schönheit iſt wahre

1) XI. in Ep. ad Ephes. c. V. hom. 21. 163 E sq.
2) XI. in Ep. ad Coloss. c. III. hom. 9. 391 BC.
3) V. Exp. in Ps. VI. 2. 40 D.
4) XI. in Ep. ad Phil. c. I. hom. 3. 211 D.
5) IX. in Act. Ap. hom. 27. 220 A.
6) XI. in Ep. ad Thessal. c. IV. hom. 6. 471 B.
7) I. adv. Jud. V. 3. 631 A sqq.

Digitized by Google

Philosophie, wenn auch keine äußere Ehre damit verbunden ist, wenn man auch nicht in glänzenden Karossen fährt, kein Herold ruft und keine Trabantenschaar folgt[1]). Ein solcher Weiser verachtet den Tod, bleibt unversehrt in Kerker und Wunden[2]) und ist darum höher als ein König mit all seiner Pracht. Chr. ist auch in der Lage ein bezeichnendes Beispiel für die Herrlichkeit dieser Philosophie anzuführen. Während nämlich bei dem bekannten Strafgericht, das über Antiochien schwebte, alle sogenannten Philosophen flohen und ihr Leben eiligst in Sicherheit zu bringen suchten, da stiegen die Mönche von den nahen Bergen, verließen ihre sonst nie verlassenen Höhlen, um Fürbitte für Antiochien einzulegen. Ja sie gingen soweit, daß sie für die ihnen ganz unbekannten Menschen sich opfern wollten, tagelang vor dem Prätorium des Richters saßen, um die Verurteilten aus der Hand des Henkers zu reißen[3]).

Neben dieser Massenerscheinung echtchristlicher Philosophie weiß Chrys. noch manche einzelne Personen zu nennen, denen er den Ehrentitel „Philosophen" gibt. Der eigentliche Begriff der Philosophie wird freilich hiebei sehr verflacht[4]) und selbst dann noch angewendet, wenn einzelne Handlungen gewisser Personen einfachhin Lob verdienen. Vor allem war Paulus seinem Bewunderer ein vollendeter Philosoph, dem gegenüber die heidnische Philosophie nur Gerede und Kinderspiel schien[5]);

1) I. de comp. regis 1. 116 sqq. 4, 120 D.

2) III. adv. oppugnat. vit. monast. 8. 91 C.

3) II. ad pop. Ant. hom. 17. 172 B sqq.

4) Über diese nicht seltene Erscheinung in den ersten christl. Jahrhunderten vergl. Zeller, Phil. d. Griechen, 5. Aufl. I, 1, 3.

5) XI. in Ep. ad Phil. hom. 3. 211 D.

Digitized by Google

er hat sich als solcher in seinem Verhalten bewährt, da er inmitten von Verrat und Unrecht nicht fluchte, sondern segnete und Gutes wünschte [1]). Petrus übertraf den stolzen Plato [2]), Johannes der Täufer in seiner Strenge steht hoch über allen Cynikern [3]). Der Diakon Philippus war ein guter Philosoph, da er den Kämmerer der Königin von Äthiopien nicht schalt, noch ihm schmeichelte, sondern ihn durch eine klug gestellte Frage gewann [4]). Maria und Martha, die Schwestern des Lazarus hatten viel Philosophie: sie belästigten den Herrn nicht sogleich mit ihren Klagen und Thränen, sondern brachten ihm zuvor ihre bewundernde Huldigung dar [5]). Selbst Adam im Paradiese führte ein Leben: *πολλὴν παρέχουσαν φιλοσοφίαν* [6]).

Diesen Vertretern der Philosophie hatte das Heidentum nichts Ebenbürtiges entgegenzusetzen. Vielleicht kein Kirchenvater hat von der Überlegenheit des Christentums eine beredtere und packendere Schilderung gegeben als Chr. Was Paulus auf dem Areopag über die Schöpfung des Weltalls durch Gott, über die Bedürfnislosigkeit und Kausalität des höchsten Wesens, über das Werden der Seele und die Abstammung des Menschengeschlechtes sagt, ist so herrlich, daß die Aussprüche des Plato und Epikur über genannte Punkte dagegen gehalten nur wie Possen erscheinen können [7]). Der Sohn des Zebedäus spricht in seinem Evangelium Dinge aus,

1) XI. in Ep. ad Timoth. hom. 3. 673 AB.

2) X. in Act. Ap. hom. 4. 39 A; 16. in Ep. ad Rom. hom. 3. 451 D, 443 B. 3) VII. in Matth. hom. 10. 144 C.

4) IX. in Acta Ap. hom. 19. 154 B.

5) IX. in Jo. hom. 62. 371 C.

6) II. ad pop. Ant. hom. 19. 189 C.

7) IX. in Act. Ap. hom. 38. 289 A sqq.

Digitized by Google

die kein Menſch vor ihm gewußt [1]); Plato und Pythagoras ſind wie Thoren und Verrückte im Vergleich mit den Fiſchern und Zeltmachern [2]).

Chr. war ſich aber des weiteren Vorzuges wohl bewußt, daß dieſe alles Heidniſche weit überragende Philoſophie nicht nur für einen kleinen Kreis von Eſotorikern, ſondern der ganzen breiten Maſſe des im Heidentum ſo unwiſſenden Volkes zu gute kam. Eine Witwe, ſagte er, welche an die Straße ſitzen und betteln muß, die vielleicht noch gar verſtümmelt iſt, weiß ganz wacker Beſcheid auf die Fragen nach der Unſterblichkeit, der Auferſtehung des Fleiſches, der Vorſehung, der einſtigen Belohnung oder Beſtrafung und ſie anwortet mit großer Zuverſicht [3]); Dinge, wovon Pythagoras keine Ahnung hatte, weiß ſolch ein armes Weib in dem Chriſtentum [4]). Die Athener, ja ihre Weiſen ſelbſt wußten nicht, was jetzt bei uns der gemeine Mann weiß [5]), und wenn man das, was ein chriſtlicher Bauer weiß, vergleicht mit dem, was die heidniſchen Weltweiſen in ihren Büchern vorgebracht haben, dann leuchtet die Thorheit dieſer Philoſophen und die große Weisheit der einfachen Chriſten ein [6]). Und dazu iſt alles ſo ſicher: denn der Fiſcher (Petrus) ſteht auf Felſengrund [7]), und tappt nicht im Finſtern [8]) mit langen Unterſuchungen. Das Kreuz hat

1) VIII. in Jo. hom. 2. 9.
2) Ibid. hom. 63. 379 A sqq.
3) III. in illud, Paulus vocatus etc. IV. 5. 236 D sqq.
4) VIII. in Jo. hom. 66. 399 A.
5) IX. in Act. Ap. hom. 38. 289 A.
6) II. ad pop. Ant. hom. 19. 190 A sq.
7) VIII. in Jo. hom. 2. 9 A.
8) III. de verbo Ap. hab. eund. Spirit. I. 262 BC.

Digitized by Google

in den einſchneidendſten Fragen Sicherheit gebracht, indem es die Welt zum Glauben führte, und nicht wie Plato endloſe Unterſuchungen über Winkel, Punkte, gleiche und ungleiche Zahlen und ähnliche wertloſe Sachen anſtellt, um die Leute über ſo wichtige Punkte wie die Unſterblichkeit im Unklaren zu laſſen [1]).

Die Philoſophie des Chriſtentums iſt überdies keine bloße Wortphiloſophie, ſondern ihre eigentliche Tendenz geht in ſcharfem Gegenſatz zur heidniſchen Philoſophie dahin, Werke hervorzubringen [2]). Man kann ſich denken, daß Chr. nicht unterließ auf dieſe für die Draußenſtehenden wirkſamſte Seite des Chriſtentums hinzuweiſen. Mag auch zu Chr. Zeiten, zumal in Städten wie Konſtantinopel und Antiochien, nicht alles ſo licht und ſchattenfrei geweſen ſein, wie man ſich gerne ſelbſt noch jene Jahrhunderte denken möchte, muß auch der ſeeleneifrige Prediger recht oft ſeine Stimme gegen einreißende Sünden kehren, ſo konnte derſelbe doch ſicherlich mit Fug und Recht der geradezu ſtaunenswerten Umwälzung, die das Chriſtentum auf ſittlichem Gebiete gebracht hatte, rühmend gedenken. Wenn es vielleicht ſeltener geſchah, als man a priori vermuten möchte, ſo hängt dieſe Erſcheinung eben mit ſeiner Stellung als ſtrenger Prediger zuſammen, der naturgemäß öfter Anlaß hatte, auf das Fehlende aufmerkſam zu machen, als ſeine Zuhörer mit zwar angenehmen aber das Gewiſſen einwiegenden Hinweiſen auf das bereits Errungene zu erfreuen. Trotz alledem kann er, freilich nicht ohne Hyperbel, davon ſprechen, daß im Chriſtentum Schmauſereien, Betrunkenheit, ſo-

1) X. in Ep. I. ad Cor. IV. 28 A sqq.
2) VIII. in Jo. hom. 83. 472 D.

Digitized by Google

wie die übrigen Schändlichkeiten und wahnsinnigen Thaten verschwunden, und an deren Stelle getreten sei alles, was sittlich-ernst, keusch, lobenswert und Tugend heiße[1]; er kann nicht genug hervorheben, wie die den Heiden gänzlich unbekannte Demut in den Aposteln so wunderbar herrlich geleuchtet habe[2]; er weiß uns zu sagen, daß jene, auch den besten Philosophen umfaßbare Idee von der freiwilligen Enthaltsamkeit eine so glänzende Verwirklichung im Mönchtum gefunden[3]) habe; er kann endlich nicht genug preisen das einfache, dem Lärm und den Lastern der Stadt ferne Leben der christlichen Landleute, die ihre Philosophie nicht in der Kleidung, sondern in einem durch die Gebote Gottes geregelten Wandel zeigen[4]). Chr. vergißt aber auch jene Erscheinung nicht, die den Spott eines Lucian gereizt, sonst aber allgemein die Heidenwelt zur Bewunderung hingerissen hatte: die Standhaftigkeit der christlichen Bekenner auch unter den ärgsten Peinen. Die Märtyrer haben andere Qualen ausgehalten, meint er, als z. B. Sokrates, der den Schierlingsbecher trank, um in schmerzlosen Tod zu sinken. Dazu stand er schon in hohem Alter und ging nicht freiwillig in den Tod, sondern weil er mußte[5]).

Demgemäß konnte der endliche Erfolg nicht mehr zweifelhaft sein: die Weisheit der heidnischen Philosophie ist durch Gottes Weisheit zu Boden gestreckt[6]). Die Lehren der Griechen verschwinden mehr und mehr, aber

1) tom. II, de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 549 B.
2) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 35. 327 D.
3) XI. in Ep. ad Tit. c. II. hom. 4. 758 DE.
4) II. ad pop. Ant. hom. 79. 189 sqq.
5) X. in Ep. I. ad Cor. hom. 4. 28 E sqq. Ist nicht genau.
6) Ibid. p. 43 A.

Digitized by Google

die Sache Johannes des Evangeliſten geſtaltet ſich täglich glänzender; Plato und Pythagoras, die einſtens mit ihren Dogmen die Welt beherrſchten, räumen das Feld; die Barbaren aber, die Syrer, Äthiopier, Ägypter, Inder, Perſer und eine Anzahl anderer Völker haben Philoſophie gelernt [1]). Und dies alles iſt mit unbegreiflicher Schnelligkeit vor ſich gegangen: Die Fiſcher, Zöllner und Zeltmacher haben in ſcharfem Gegenſatz zu den erfolglos ſich abmühenden Philoſophen in wenig Jahren die Welt zum Glauben und zur Wahrheit geführt. Chriſti Lehre breitet ſich immer mehr aus und lehrt die Gewonnenen zu philoſophieren [2]). Dieſer Sieg des Chriſtentums erſcheint ihm in noch hellerem Lichte, wenn er die Kämpfer auf beiden Seiten in Betracht zieht. Die chriſtliche Sache vertreten die Apoſtel. Sie waren einfache Handwerker, Fiſcher und Zeltmacher [3]), ungebildete Barbaren [4]), deren Namen ſchon für die Griechen eine Lächerlichkeit bedeuten [5]), ohne Reichtum und vornehme Abkunft [6]). Gegen ſie ſtritten auf der andern Seite Bewaffnete, Fürſten, Gewalthaber, Zauberer, Betrüger, Sophiſten, Rhetoren und Philoſophen, welche in der Akademie oder im Peripatus korrumpiert worden waren. Und dennoch hören auf den Mann, der nur an den Seen ſich aufgehalten, Parther, Elamiten und Meder [7]). Ferner muß man bedenken, daß das Chriſtentum nichts Geringeres im Sinne hatte, als eine totale Umkehrung aller ſittlichen und religiöſen Verhältniſſe und Begriffe.

1) VIII. in Jo. hom. 2. 9 sqq. 2) II. ad pop. Ant. hom. 19. 191 B.
3) VIII. in Jo. 63. 379 D. 4) Ibid. hom. 2. 9 A sqq.
5) Ibid. 6) II. de S. Babyla, c. Jul. et Gent. 541 A.
7) IX. in Act. Ap. hom. 4. 38 sqq.

Digitized by Google

Dieſe einfachen Verkündiger des Evangeliums haben das zu ſtande gebracht, während die Philoſophen der früheren Zeit auch viel geringere Veränderungen in den beſtehenden Anſchauungen und Einrichtungen nicht nur nicht durchgeſetzt, ſondern gewöhnlich ſehr teuer bezahlt haben. Plato wurde verkauft, obgleich er an dem Gottesglauben nichts änderte, ſondern nur einen neuen Staat einführen oder gar nur einen Teil des Staates ändern wollte; Protagoras kam in die äußerſte Gefahr, weil er ſagte, er kenne keine Götter [1]), den Diagoras und Theodor, den ſogenannten Atheiſten, haben die Freunde und die eigene Beredſamkeit, ja nicht einmal ihre angeſtaunte Philoſophie retten können; Sokrates mußte wegen angeblicher religiöſer Neuerungen den Giftbecher trinken. So ſehr haben die Griechen über ihren Glauben gewacht. Wenn nun alſo doch geringe Leute, wie die Apoſtel ja waren, eine ſo gewaltige Revolution in Glaube und Sitte zu ſtande gebracht haben, ſo verdient das nur um ſo mehr Bewunderung; der Sieg iſt um ſo herrlicher, die Niederlage des Heidentums um ſo ſchmählicher [2]).

Was Chr. aber von dieſer unüberwindlichen und alles beſiegenden Kraft des chriſtlichen Glaubens ſagte, ſollte ſich bald an ihm ſelbſt erproben. Ungebrochen durch körperliche Leiden und nicht gebeugt durch die Unbilden eines rauhen Klimas ließ er nach den Worten ſeines Biographen noch von Kukuſus aus zum Ärger ſeiner Feinde ſeine liebliche Philoſophie nach Antiochien ertönen [3]).

1) Iſt nicht ganz genau vergl. Zeller, Philoſophie der Griechen I, 2. 1133. 5. Aufl.

2) X. in Ep. I. ad Cor. IV. 26 sqq.

3) Kirchenlexikon 2. Auflage, VI. 1618.

Digitized by Google

4.

Enea Silvio de'Piccolomini als Geſchichtsſchreiber des Basler Konzils.

Von Prof. Dr. **Birck** in Mülheim a. Rh.

Die Zuverläſſigkeit des Enea in ſeinen Berichten über das Basler Konzil iſt vielfach beanſtandet worden. Man kann ſich darüber nicht wundern. Man weiß ja, wie ſehr ſich Enea in ſeinem Leben von Strebertum und Ehrgeiz leiten ließ. Er erzählt von ſich in ſeinem Alter, als er bereits Biſchof von Siena war: er ſei einſt als Geſandter des nachmaligen Kaiſers Friedrich III in Rom mit dem Biſchof von Bologna, dem ſpätern Papſte Nikolaus V, zuſammengetroffen, von dieſem aber trotz früherer Freundſchaft wegen ſeiner freiern Anſichten gemieden und wie ein Auswurf geſcheut worden; er habe von ihm keinen Händedruck, nicht einmal einen Gruß erhalten; darüber ſei ihm die Galle ſo geſchwollen, daß er ihn fortan auch nicht mehr gegrüßt, ihn überhaupt ganz verleugnet habe. Leider, fügt er hinzu, kennt man die Zukunft nicht. Hätte ich gewußt, daß der dereinſt Papſt werde, ſo hätte ich mir alles von

Digitized by Google

ihm gefallen lassen [1]). Bei einer solchen Gesinnung liegt die Vermutung nahe, daß Enea bei seinen geschichtlichen Berichten sich auch nicht so sehr von der Liebe zur Wahrheit, als vielmehr von der Rücksicht auf Gewinn und Vorteil habe bestimmen lassen. Voigt schreibt über ihn: „niemals darf man ihm unbefangen nacherzählen, niemals ihm ganz trauen. Und doch kann man auch nicht wohl sagen, daß er absichtlich entstelle oder lüge" [2]). Pückert bemerkt: es sei ein altes Mißtrauen in die Gründlichkeit und Redlichkeit des Enea — des verächtlichsten aller Litteraten — vorhanden [3]). Voigt setzt hinzu: bei den Berichten des Enea über das Basler Konzil entstehe noch die besondere Schwierigkeit, daß keine gleichzeitige Geschichtserzählung uns einen Maßstab zum Vergleich darbiete. Diesem Übelstande ist jetzt, nachdem die k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien die Chronik des Johannes von Segovia veröffentlicht hat, zum großen Teile abgeholfen.

Zuerst kommen hier seine 3 Bücher: commentarii de gestis Basileensis concilii in Betracht [4]). Sie sind von ihm am 13. August 1440 in Basel vollendet worden, wo er sich damals als Sekretär des Gegenpapstes Felix V aufhielt. Er liefert darin nicht, wie der Titel vermuten läßt, eine vollständige Geschichte des Basler Konzils, sondern erzählt nur einzelne Vorgänge desselben

1) Fea, Pius II P.M. a calumniis vindicatus, Romae 1823 p. 88.

2) Voigt, Enea Silvio de'Piccolomini und sein Zeitalter, Berlin 1856 Bd. I, 234.

3) Pückert, die kurfürstliche Neutralität während des Basler Konzils, Leipzig 1858. Vorwort.

4) Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum, Coloniae 1535 fol. I—XXVII.

Digitized by Google

aus der Zeit vom Oktober 1438 bis Juli 1440 und zwar hauptsächlich in dem ersten Buche die Verurteilung Eugen's IV, in dem zweiten die Wahl des neuen Papstes Felix V und in dem dritten die Krönung desselben zu Basel. Er hat diese Ereignisse als Augen- und Ohrenzeuge mit erlebt, zum Teil sogar eine, wenn auch unbedeutende, Rolle dabei gespielt.

Öfters, sagt er in der Vorrede, sei er entschlossen gewesen, sich von den lockenden Schriften der alten Dichter und Redner loszureißen und eine ernstliche Arbeit zu unternehmen; er sei in seinem Vorhaben auch von seinen Freunden und Angehörigen bestärkt worden und habe bisweilen wirklich die klassischen Schriften des Altertums weggeworfen, um so mehr, da sie dem Seelenheil hinderlich seien, aber es sei ihm immer wiederum ergangen wie den Fliegen, die sich von dem brennenden Lichte nicht trennen können, lieber darin verbrennen, als wegfliegen. Bisher habe er übrigens auch nichts schreiben können, da nichts Denkwürdiges geschehen sei; da aber jetzt Dinge sich zugetragen, die des Berichts und der Kenntnis wert seien, so wolle er dem Vorwurf der Nachlässigkeit zuvorkommen und sich lieber dem einer großen Kühnheit aussetzen.

Er beginnt seine Erzählung mit dem Reichstag von Nürnberg vom Oktober 1438, zu dem Gesandte des Papstes Eugen IV und des Basler Konzils gekommen waren; er faßt sich darüber kurz und bündig und erwähnt sodann, wie bald darauf die deutschen Gesandten, unterstützt von den Vertretern der übrigen Mächte, in Basel den Antrag stellten, das Konzil möge sich an einen andern Ort verlegen. Er bemerkt hiebei: das sei auch immer

Digitized by Google

der Wille des Papstes gewesen, um die Väter von Basel zu vertreiben, oder um ihnen die Freiheit zu nehmen [1]). Er legt hier dem Papste eine Absicht unter, von der zwar in dessen amtlichen Schriftstücken nichts verlautet, die ihm aber vielfach in Basel zugeschrieben wurde. Die Basler Väter wollten von einem Konzil auf italienischem Boden, darum auch von dem Konzil in Ferrara hauptsächlich darum nichts wissen, weil sie eine Beeinträchtigung ihrer Freiheit und das Ende der Reformbewegung befürchteten. Das Konzil ging auf den Vorschlag der Deutschen nicht ein: es sei mit großen Schwierigkeiten verbunden, ein neues Konzil zu stande zu bringen, und dabei sei auch nicht einmal Aussicht vorhanden, daß der Papst und die Griechen in demselben erscheinen würden. Enea berichtet alsdann über die Verhandlungen des Mainzer Reichstages vom März 1439. Was er vorbringt, ist gewiß nicht erschöpfend, stimmt aber mit dem überein, was wir andern Quellen verdanken. Nun ergeht sich er mit behaglicher Breite über die Vorgänge in Basel. Hier wurde die Frage aufgeworfen, ob man nicht den Papst Eugen IV als einen Ketzer bezeichnen müsse. Auf Betreiben eines Dominikaners aus Burgund wurden Mitte April 1439 acht angebliche Glaubenswahrheiten aufgestellt, von denen die drei ersten sich im allgemeinen auf die Stellung des Papstes zum Konzil, die fünf letzten auf das Vorgehen Eugens IV gegen das Basler Konzil bezogen. Die Besprechung unter den Theologen des Konzils dauerte sechs Tage; dann kam die Sache an die 4 Deputationen,

1) Quod unum semper Eugenius visus est quaesivisse, ut sic vel patres Concilii dissiparet vel libertatem eis adimeret.

Digitized by Google

in die das Konzil geteilt war; drei stimmten unbedingt zu, dagegen eine trug Bedenken, über die drei ersten Sätze hinauszugehen. In der Zwischenzeit gaben sich die fürstlichen Gesandten, besonders die von Aragon und Mailand, Mühe, einen etwaigen Beschluß wenigstens bis dahin hinauszuschieben, daß die Gesandten von dem Mainzer Reichstag zurückgekehrt seien. Sie fanden ihren entschiedensten Gegner an dem Kardinal d'Allemand, dem Präsidenten des Konzils. Dieser erhob in der Sitzung der vereinigten 4 Deputationen vom 24. April 1439 die drei ersten Sätze zum Beschluß, die übrigen nicht, damit die Gesandten kein Geschrei erhöben. Diese Sitzung hatte einen stürmischen Verlauf. Überall, schreibt Enea, gab es Geschrei, überall Lärm, überall gegenseitige Vorwürfe; niemand wurde recht verstanden. Der Erzbischof von Lyon meinte scherzweise, es geschähen Wunder: Lahme gingen, Stumme redeten, Arme verkündigten das Evangelium. Der Patriarch von Aquileja stieß sogar Drohungen gegen die Gegner aus, die er aber nachher abschwächte. In den folgenden Tagen handelte es sich um den Wortlaut des Beschlusses. Erst wurde eine entsprechende Fassung den einzelnen Deputationen, dann am 9. Mai einer Versammlung der vereinigten Deputationen unterbreitet und trotz des Widerspruchs der fürstlichen Gesandten durch die Zustimmung des Kardinals d'Allemand endgültig festgestellt. Dieser wollte alsdann mit seinen Gesinnungsgenossen den Sitzungssaal verlassen, kehrte aber zurück, als er aufmerksam darauf gemacht wurde, den Gegnern nicht das Feld zu räumen, damit sie nicht den Beschluß wieder aufhöben. Auf den 16. Mai beraumte er die öffentliche Sitzung

Digitized by Google

an, um den Beschluß bekannt zu geben. Die Gesandten der weltlichen Mächte machten ihre Teilnahme davon abhängig, daß eine Absetzung des Papstes mindestens um vier Monate hinausgeschoben werde. Dieser Wunsch wurde ihnen gewährt, nicht aber der andere, daß nur der erste Satz der acht Glaubenswahrheiten zum Beschluß erhoben werden solle. Die Zahl der anwesenden Prälaten war gering. Da ließ, schreibt Enea, der Kardinal d'Allemand recht viele Reliquien aus der ganzen Stadt herbeiholen, um damit die Sitze der abwesenden Bischöfe auszufüllen [1]). Diese letztere Bemerkung ist nicht richtig. Vielmehr herrschte unter dem Präsidium dieses Kardinals überhaupt der Brauch, in den öffentlichen Sitzungen die Reliquien auszustellen [2]). Schon am 22. Mai beteiligten sich wieder die Vertreter der weltlichen Mächte an den Verhandlungen des Konzils. Der Gesandte des deutschen Königs, der Bischof von Lübeck, und der Frankreichs, der Erzbischof von Tours, erklärten ihre Zustimmung zu den gefaßten Beschlüssen und entschuldigten ihr Fernebleiben aus der Sitzung vom 16. Mai damit,

1) Fol. XIX plurimas sanctorum reliquias tota urbe perquiri iussit ac per sacerdotum manus in sessione portatas absentium episcoporum locum tenere.

2) So z. B. in der Sitzung vom 17. September, 30. Oktober 1439: Monumenta conciliorum generalium s. XV, Vindobonae 1886 t. III, 364. 417. Demnach ist nicht zutreffend, was bemerkt wird von Düx, der deutsche Kardinal Nicolaus von Cusa, Regensburg 1847, Bd. I, 290: „Das Haupt der Synode mußte zur Rettung ihrer schismatischen Existenz in der Heuchelei so weit gehen, die Heiligenbilder in ganz Basel aufzusammeln, um damit die Plätze der abwesenden Prälaten auszufüllen" und Hefele, Konziliengeschichte VII, 779: „durch dies Mittel sollte der Spruch, den die Leidenschaft diktierte, einen heiligen Firnis erhalten".

Digitized by Google

daß sie als Friedensvermittler alles hätten vermeiden müssen, was dem Frieden hinderlich sei.

Alle diese Vorgänge erzählt Enea ausführlich in dem ersten Buche seiner Kommentarien [1]). Er schildert recht lebhaft den ganzen Verlauf, teilt auch einzelne Reden genauer mit, wiewohl der darin behandelte Gegenstand seinen Studien ferne lag [2]). Er giebt indes die Reden nicht so, wie sie wirklich gehalten worden, sondern er entkleidet sie meist ihres gelehrten Beiwerks, der dogmatischen und kanonistischen Citate, und bringt sie in eine gefällige Form und in leichtem Stile. Über das Ganze sind wir auch näher durch Johannes von Segovia unterrichtet. Dieser schreibt darüber in seiner Geschichte des Basler Konzils lib. XIV c. 30—38 [3]). Beide Berichte stimmen im wesentlichen überein. Nur zählt Johannes noch mehr Redner auf, die in die Beratung über die acht Glaubenswahrheiten eingegriffen, giebt aber anderseits den Inhalt der Reden kürzer an, mit Ausnahme seiner eigenen, die ausführlicher von ihm mitgeteilt werden [4]).

Am Schlusse des ersten Buches schreibt Enea: er werde in dem folgenden die Absetzung Eugens IV mitteilen. Und zu Anfang des uns jetzt vorliegenden zweiten Buches sagt er: er habe bereits in dem vorhergehenden

1) Nach einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek ist das 1. Buch am 25. April 1440 geschrieben: Voigt a. a. O. I, 230 Anm.

2) Fol. II: res est a mea professione meoque studio remotissima; famulabor tamen mihi ipsi nec me intra pomeria sacrorum eloquiorum ingressum introspexisse in aedem Deae, a qua mares absterrentur, existimabo.

3) Monumenta conc. gen. t. III, 257—280.

4) Ibid. l. c. III, 258 ss. 262 ss. 267.

Digitized by Google

über die Entsetzung des Papstes gehandelt. Im Verlaufe desselben bemerkt er weiter, daß er des Archidiakons von Metz in seinem Berichte über den Prozeß des Papstes Erwähnung gethan habe [1]). In Wirklichkeit enthält aber das jetzige zweite Buch nichts von dem Prozeß und der Absetzung Eugens IV; es liegt demnach die Vermutung nahe, daß ein Buch verloren gegangen, obwohl es auffallend ist, wie ein Stück aus dem ganzen Werke abhanden kommen konnte.

Die Lücke, die sich jetzt in den Kommentarien Eneas findet, wird uns durch Johannes von Segovia ausgefüllt. Dieser erzählt uns in seiner Geschichte, lib. XV c. 3 [2]), wie am 24. Mai 1439 die Gesandten der in Basel vertretenen Fürsten, übereinstimmend mit den Mainzer Beschlüssen, verlangten, daß das Konzil sich innerhalb 15 Tage über den Ort des künftigen Konzils schlüssig machen und zwischenzeitlich sich aller Neuerung enthalten solle. Das Konzil antwortete ablehnend. Die fürstlichen Gesandten baten nun, daß das weitere Vorgehen gegen den Papst eingestellt oder wenigstens hinausgeschoben werde. Sie erreichten aber nichts. Am 18. Juni erstattete der Archidiakon von Metz über 101 Klagepunkte Bericht, die gegen den Papst vorgebracht worden und die im großen Ganzen auf die fünf letzten, bisher nicht genehmigten Sätze der acht Glaubenswahrheiten hinaus-

1) Fol. XIX: Nunc depositionem, quo pacto transierit, qui secuturus est, liber exponet. Fol. XX: Deposito igitur (sicut iam monstravimus) ex Romano pontificio Gabriele Condulmario ... Fol. XXI: Guilielmus archidiaconus Metensis .., cuius supra in relatione processus papae meminimus...

2) Monumenta l. c. III. 291 ss.

Digitized by Google

liefen. Am 25. Juni erfolgte die Absetzung Eugens IV. Die Väter konnten, so schrieben sie dem Könige von Frankreich, kein ruhiges Gewissen haben, wenn sie die Kirche, die Braut Christi, in den Händen dessen gelassen hätten, der sie schwer und schmählich bedrückte; sie hätten dann für den wahren Glauben und das Heil der Seelen nicht recht gesorgt [1]). Am 10. Juli wurde beschlossen, nach Ablauf von 60 Tagen, vom Tage der Absetzung an gerechnet, zur Neuwahl zu schreiten.

Über diese berichtet Enea in dem zweiten Buche seiner Kommentarien. Manche Mitglieder des Konzils waren für Beschleunigung der Wahl, wohl auch mit Rücksicht auf die Pest, die bereits viele hervorragende Prälaten in Basel weggerafft hatte. Mit Unrecht zählt Enea zu den Gegnern den Johannes von Segovia; denn gerade dieser drang auf baldigste Vornahme der Wahl, weil das Papsttum für die Kirche notwendig sei, und zudem, um das Konzil von dem Verdachte zu reinigen, als ob es sich die päpstlichen Geschäfte anmaßen wolle [2]). In den einzelnen Deputationen, sowie auch in der Versammlung der vereinigten Deputationen wurde beschlossen, außer dem Kardinal d'Allemand, dem vermöge seiner Würde das Wahlrecht zustand, noch 32 Wähler zu ernennen. Der Archidiakon von Metz bezeichnete drei Mitglieder, die eine Vorwahl treffen sollten. Diese wählten sich noch einen vierten, den zeitweiligen Vorsitzenden der Deutschen, hinzu und teilten am 29. Oktober ihre Vorschläge mit, die allgemeinen Beifall, selbst den des Kardinals d'Allemand, fanden. Enea berichtet ausführlich über die äußerlichen Vorgänge bei dem Konklave, die Pro-

1) Ibid. l. c. III, 328.
2) Ibid. III, 400.

Digitized by Google

zessionen, die Einrichtung des Hauses, die Verteilung der Zimmer, die Verpflegung der Wähler, die Tagesordnung derselben, die Förmlichkeiten der Wahl. Schon im zweiten Wahlgang schien es, als ob Amadeo von Savoyen die Mehrzahl der Stimmen erhalten werde. Einige erhoben gegen ihn Bedenken, weil er bisher ein regierender Fürst und verheirateter Mann gewesen und Vater mehrerer Kinder sei. Gleichwohl wurde er am 5. November 1439 gewählt. Mit der Verkündigung des Wahlresultates schließt Enea das zweite Buch ab.

Wir besitzen über diese Vorgänge einen übereinstimmenden Bericht von Johannes von Segovia lib. XVI c. 1 ss. [1]). Dieser ergänzt in einigen Punkten die Erzählung des Enea; so z. B. bemerkt er, daß die Wahl des neuen Papstes schwierig gewesen sei, da nur wenige Prälaten ernstlich hätten in Frage kommen können, und zwar nicht die italienischen, weil sie auf Seite des Konzils von Florenz standen, nicht die französischen, deutschen, kastilischen, aragonischen, weil diese auf ihre Landesherren hätten Rücksicht nehmen müssen, die von dem Prozeß gegen Eugen IV abgeraten hatten, sich nun neutral hielten und sich demnach nicht ganz und voll zu dem Basler Konzil bekannten, während doch der Neugewählte ein unbedingt ergebener Anhänger desselben hätte sein müssen. Der Kardinal d'Allemand wies vor und in dem Konklave darauf hin, daß nur ein mächtiger, gebietender Mann der Erkorene sein dürfe. Er drang aber nicht sogleich durch. In dem ersten Wahlgang zersplitterten sich die Stimmen, und außer Amadeo kamen

1) Ibid. l. c. III. 399 ss.

Digitized by Google

auch die Kardinäle de Foix, d'Allemand und Cervantes, die Erzbischöfe von Köln und Lyon, der Bischof von Viseu und die gelehrten Theologen Johannes von Segovia und Thomas von Courcelles in die Wahl.

Über die Vorgänge, die sich an das Konklave anschlossen, über die Reise einer Gesandtschaft des Konzils nach Ripaille, um Amadeo zur Übernahme des neuen Amtes zu bewegen, schweigt Enea. Es ist dies um so auffallender, als er sich doch als Notar des Konklave der Gesandtschaft angeschlossen hatte und als Augen- und Ohrenzeuge zu berichten in der Lage war. Wir verdanken unsere Kenntnis darüber zum großen Teil dem Johannes von Segovia, der in seiner Chronik lib. XVI c. 13 ss. genaue Mitteilungen macht[1]).

Den Kommentarien ist vielfach[2]) als drittes Buch ein Brief des Enea vom 13. August 1440 an Johannes von Segovia beigedruckt, der über die Krönung des neuen Papstes handelt. Johannes weilte damals nicht in Basel, da er als Gesandter des Konzils nach Arras geschickt worden war. Es liegt nicht der geringste Grund vor, an der Wahrhaftigkeit des Berichts zu zweifeln. Johannes hat ihn außerdem bestätigt, indem er ihn in seiner Chronik stark benützte[3]).

1) Ibid. l. c. III. 449 ss.

2) So z. B. in der Ausgabe von Frankfurt und Leipzig 1791.

3) Er entlehnt ihm sogar scherzhafte Zusätze; so z. B. Aeneas Silvius: tanta forensis populi multitudo concurrit, ut nulla capi platea posset ac, si iocari licet, quicquid vini erat, sit bibitum (Fol. XXVI); Johannes de Segobia: existimati ad duo milia personarum, qui vero in civitate, ad quinquaginta milia, ita ut civitati defecerit vinum, sed non bibitoribus, quia ex villagiis continuo sibi apportatum (Monumenta l. c. III, 495).

Digitized by Google

Catalani macht den Kommentarien zum Vorwurf, daß Enea darin manches in schmähsüchtiger Weise, im Widerspruch zu den Thatsachen und gegen besseres Wissen geschrieben habe [1]). Dieses schroffe Urteil ist ungegründet; denn es läßt sich keineswegs die Richtigkeit der darin erzählten Begebenheiten bemängeln, nur etwa die konzilfreundliche Gesinnung, die überall durchschimmert. Voigt meint, das Werk habe eine handgreifliche Tendenz, indem es die Entsetzung des Papstes rechtfertigen und die Wahl des Gegenpapstes in ein rosiges Licht setzen solle [2]). Dem mag so sein; aber daraus darf doch nicht gefolgert werden, daß die Geschichtserzählung darin tendenziös gefärbt sei.

Im Jahre 1442 verließ Enea Basel, trat auf Veranlassung des Bischofs von Chiemsee, den er auf dem Reichstag in Frankfurt kennen gelernt hatte, in den Dienst der Reichskanzlei und gab nun mehr und mehr seine Hinneigung zum Konzile auf. In seinem Briefe vom 13. August 1447 an den Rektor der Kölner Universität [3]) hat er seinen Gesinnungswechsel gerechtfertigt. „Es ist nicht verwerflich, schreibt er, seine Meinung zu ändern, wohl aber, die Wahrheit preiszugeben ... Ich habe mit den Baslern mich geirrt und bin mit ihnen auf falschen Wegen gewandelt. Und ich gehörte nicht etwa zu den Unbedeutenden, sondern eitel, hochmütig und aufgebläht rief ich mit den ersten zum Kampfe auf,

1) Citiert von Fea l. c. p. 23: suarum partium esse existimavit (Aeneas), ut quod in priori illa (historia) — gemeint sind die Kommentarien — contumeliose, quod contra rei gestae fidem, quod pertinaciori studio a se scriptum fuisse cognoverat, in hac altera compesceret, corrigeret, emendaret.

2) Voigt a. a. O. I, 231.

3) Abgedruckt bei Fea l. c. p. 1—16.

Digitized by Google

sprach unvernünftig und schrieb noch unvernünftiger, und da ich glaubte, etwas zu wissen, schämte ich mich nicht, Abhandungen zu verfassen und in einfältigen Reden das Ansehen des Papstes herabzusetzen. Ich hielt für wahr, was man sagte, und schrieb Gehörtes, aber nicht Bewiesenes nach ... Niemand wurde ja auch bei den Baslern angehört, der die Rechte des apostolischen Stuhles verteidigte oder die römische Kurie pries oder etwas an Eugen lobte. Dagegen wer das Ansehen des römischen Stuhles schmähte, Eugen verklagte und die Kurie verwünschte, der wurde zu den großen und angesehensten Männern gezählt". Dies ist nicht wörtlich zu nehmen. So schlimm ging es doch in Basel nicht zu. Die Verteidiger und besonders die Gesandten des Papstes wurden bereitwilligst zugelassen und machten auch reichlichen Gebrauch von dem Worte. Später allerdings, als Eugen IV das Konzil aufgelöst und nach Ferrara verlegt hatte, nahm seltener ein Mitglied den Papst gegen die immer häufigern und bitterern Klagen in Schutz. Enea fährt in seinem Briefe fort: „Ich leugne es nicht, aber ich bereue es, daß ich ein Basler gewesen bin. Ich bestreite nicht, aber ich verabscheue, was ich gesprochen und geschrieben habe; ich fürchte ein schweres Gericht deswegen". Und er giebt dann drei Gründe an, warum er aus einem Freunde ein Gegner des Konzils geworden sei; er habe nämlich gefunden, daß man mit Unrecht gegen Eugen vorgegangen sei, daß zu Basel in Wahrheit kein Konzil existiere und daß die Basler selbst kein Vertrauen auf die Gerechtigkeit ihrer Sache hätten.

In dieser dem Konzile abgeneigten Gesinnung gab er um das Jahr 1451, als er bereits Bischof von Siena

Digitized by Google

war, eine kurze Geschichte desselben (brevem commentariolum) heraus[1]). Er beginnt mit einem Rückblick auf die Konzile von Konstanz, Pavia und Siena und erzählt dann die wichtigern Ereignisse im kirchlichen Leben bis zum Tode des Gegenpapstes Felix V. Diese sogenannten zweiten Kommentarien flößen uns nach einer Bemerkung Bayers schon wegen ihrer Widmung an Kardinal Carvajal, den Vertrauten des Enea in allen kirchlichen Dingen, Vertrauen ein[2]). Und in der That geben sie, soweit sie die Vorgänge auf dem Basler Konzile betreffen, von denen allein hier die Rede sein soll, nur zu wenigen Ausstellungen Anlaß.

Enea äußert sich darin über die Stellung des Papstes Eugen IV zum Basler Konzile: dieser habe das Konzil von Anfang an gefürchtet und darum mancherlei Gründe ersonnen, um es aufzulösen[3]). Vorher hatte er ähnlich über Papst Martin V bemerkt, dieser habe das Konzil von Siena aufgelöst, weil er eingesehen habe, daß jede Menge neuerungssüchtig, das Urteil des Volkes ungerecht gegen die Päpste, die Bischöfe neidisch und nichts gefährlicher sei, als daß vom höchsten Episkopate Rechenschaft gegeben werden solle[4]). In seinen amtlichen Aktenstücken hatte Eugen sein Vorgehen gerechtfertigt mit der Unsicherheit der Wege, die nach Basel

1) Aeneae Sylvii Episc. Tergestini de rebus Basileae gestis stante vel dissoluto concilio commentarius bei Fea l. c. p. 31—115.

2) Bayer, die historia Friderici III imperatoris des Enea Silvio, Prag 1872 S. 53.

3) Eugenius mutato consilio formidare synodum coepit ... excogitatis ergo plerisque rationibus concilium dissolvit bei Fea l. c. p. 40.

4) Ibidem p. 34.

Digitized by Google

führten, mit der geringen Zahl der dort anweſenden Prälaten, die wichtigere Beratungen unmöglich mache, mit dem Verlangen der Griechen nach einem Konzile in einer italieniſchen Stadt und mit der von Baſel erfolgten Einladung der Huſſiten zu erneuten Verhandlungen, wodurch beſonders das Anſehen des Konſtanzer Konzils geſchädigt werde; er hatte hinzugefügt, daß ihn auch noch andere triftige Gründe bewogen hätten, die er an geeignetem Orte und zu ſeiner Zeit mitteilen werde. Dieſe Angaben des Papſtes ſcheinen dem Enea, wie ſo vielen in Baſel, nur leere Vorwände geweſen zu ſein; er ſah den eigentlichen entſcheidenden Grund in der Furcht Eugens vor der wachſenden Macht des Konzils. Er ſchreibt weiter: Eugen habe, als man ſich ihm in Baſel widerſetzt, überallhin Geſandte und Briefe geſchickt, das Konzil als eine Synagoge des Satans bezeichnet und alle exkommuniziert, die gegen ſeinen Befehl dorthin gingen oder den dorthin Reiſenden behilflich ſeien: dort ſeien räudige Schafe und das kranke Vieh müſſe vertilgt werden, und die leiſteten Gott einen Dienſt und gewännen reichliche Abläſſe, die die Feinde des apoſtoliſchen Stuhles, die Begünſtiger des Schisma, die Förderer der Spaltung anfielen, ausplünderten und niedermachten [1]). Hier verwechſelt Enea die Zeiten; denn eine

1) Eugenius cognito patrum, qui apud Basileam convenerant, proposito, cum suae dissolutioni locum non esse sibique palam contradici videret, legatos et litteras quaquaversum dirigit, non concilium Basileae celebrari, sed Sathanae synagogam, dicit; excommunicatos esse omnes, qui contra jussum ejus illuc pergunt, quique pergentibus assistunt: oves illic morbidas, infectumque pecus exterminari debere: placituros Deo indulgentiasque non modicas recepturos, qui sedis apo-

Digitized by Google

solche heftige Sprache führte der Papst nicht schon gleich in den ersten Jahren des Konzils, sondern erst später, als dieses ihn abgesetzt und Felix V gewählt hatte. Der Papst erreichte nach der Meinung Eneas das Gegenteil seiner Absicht. „Es kann wunderbar scheinen, aber wir berichten die Wahrheit: je mehr Eugen die nach Basel Reisenden bedrohte, um so mehr kamen dort zusammen. Das Verbot Eugens führte nicht weniger Männer herbei, als die Einladung des Konzils [1])".

Über die Beziehungen Sigmunds zum Konzile urteilt Enea: der Kaiser habe sich des Konzils gegen den Papst bedient wie des Zügels beim Pferde; er habe sich von demselben viele Dienste zur Erlangung der Kaiserkrone versprochen, um durch dasselbe wie durch einen Hammer den Papst niederzuschmettern, wenn dieser sich übermütig gegen ihn benehme [2]). Es mag richtig sein, daß Sigmund die Basler begünstigt hat, um dem Papste Verlegenheiten zu bereiten und ihn fügsamer zur Kaiserkrönung zu machen. Aber dies war doch nicht der Hauptgrund, weshalb er sich auf die Seite des Konzils stellte; vielmehr lag dieser darin, daß er sich von dem Konzile die Zurückführung der Böhmen

---

stolicae rebelles, fautores schismatis, divisionis altores invaderent, raperent, trucidarent bei Fea l. c. p. 48.

1) Ibidem: mirum videri potest, verum tamen referimus: quanto magis Eugenius Basileam petentibus minabatur, tanto plures occurrebant. Nec pauciores, ut mea fert opinio, Eugenii prohibitio viros adduxit, quam vocatio conciliaris.

2) Ibidem p. 40: Sigismundus ut fraenum equo, sic concilium papae rebatur; multumque sibi ad imperiales infulas suscipiendas congregatos esse patres conducere judicabat, ut si superbus illi pontifex esset, concilii malleo quateretur.

Digitized by Google

unter die Herrschaft des Luxemburgischen Hauses versprach und von ihm hoffte, es werde die Reform mit Erfolg betreiben. Darum galt ihm das Konzil mehr als der Papst, und er war Willens, auf die Krönung zu verzichten, wenn Eugen auf der Auflösung des Konzils beharre. Er kam nach erlangter Kaiserkrone nach Basel und brachte hier eine Aussöhnung zwischen dem Papste und dem Konzile zu stande. Er blieb in Basel vom Oktober 1433 bis Mai 1434. Er ging dann, wie Enea schreibt, ärgerlich von Basel weg: er lasse dort eine stinkende Lasterpfütze zurück [1]). Auch von andern Schriftstellern wird berichtet, daß der Kaiser höchst unzufrieden über das Konzil war. Es gefiel ihm nicht das wenig kirchliche Auftreten mancher Prälaten, und besonders war er ungehalten über die Einmischung des Konzils in weltliche Angelegenheiten und über den langsamen Fortgang der Reformgesetzgebung. Vor seiner Abreise brachte er noch die Aufhebung des Cölibates in Anregung. So berichtet wenigstens Enea. Der Chronist des Konzils, Johannes von Segovia, meldet darüber nichts. Immerhin mag es mit diesem Antrag Sigmunds seine Richtigkeit haben; er findet sich auch in dem ihm fälschlich zugeschriebenen Reformentwurf [2]). Und man irrt wohl nicht, wenn man von Enea annimmt, daß er prinzipiell mit diesem Vorschlag einverstanden gewesen. Er hat ja sich selbst von geschlechtlichen Ausschreitungen nicht frei gehalten und auch bis in sein spä-

1) Ibidem p. 57: indignabundus abscessit, vitiorum post se dicens foetidam reliquisse sentinam.

2) Aschbach, Geschichte Kaiser Sigmunds IV., 423.

Digitized by Google

teres Alter hinein die sinnliche Richtung nicht überwunden [1]).

An dem Konzile tadelt er mancherlei. Zunächst die Geschäftsordnung. Es war Gesetz, schreibt er, niemanden zurückzuweisen, der eine Würde oder ein Amt bekleidete, wenn er nicht durch ein Verbrechen oder mit Infamie befleckt war. So gab es eine ratlose, wirre Masse, da Gelehrte und Ungelehrte ohne Unterschied zugelassen wurden. Die Menge der plebejischen Hefe füllte die Synode so sehr an, daß man auf die Stimme und auf die Gewalt der Bischöfe keine Rücksicht nahm. Die Stimmen wurden gezählt, nicht abgewogen [2]). In diese Klage stimmte u. a. der Präsident des Konzils, der Kardinal Cesarini, ein, während wiederum andere, z. B. der Kardinal d'Allemand der Ansicht huldigten, daß die theologische Bildung den Ausschlag geben müsse und daß demnach ein niederer, aber gelehrter Kleriker den Vorzug verdiene vor einem hochgestellten, ungelehrten Prälaten.

Recht abfällig lautet das Urteil Eneas über die Reformbestrebungen des Konzils: es habe über den sittlichen Lebenswandel des Klerus nicht weiter verhandelt,

1) Dies verraten manche Äußerungen und Erzählungen in seinen Kommentarien Fea l. c. p. 37. 47. 48. 52 etc. Seinem Freunde Piero da Noceto schreibt er: timeo continentiam, quae licet laudanda sit, verbis tamen quam factis probabilior est, Epistolae A. S. ed. Lugdunensis 1518. ep. 50.

2) Fea l. c. 46 Lex erat, ne quemquam in dignitate constitutum, nisi criminosum atque infamem repellerent. Sic turba inconsulta confusaque facta est, cum docti atque indocti passim admitterentur; tantaque multitudo plebejae faecis implevit synodum, ut nulla vox esset nullaque potestas episcoporum; quia non ratione sed numero vota congregationis aestimabantur.

Digitized by Google

die Vielheit der Pfründen nicht abgeſtellt, den deutſchen Biſchöfen die flotten Anzüge, den Geiſtlichen das Waffentragen, die Jagd und den Aufwand nicht unterſagt und die Menge der unwiſſenden Prieſter nicht abgeſchafft [1]). Man muß Enea in dieſem Tadel gewiß beipflichten, aber man kommt doch zu einem mildern Urteil, wenn man bedenkt, wie groß und wie ſchwer bei den vielen Mißſtänden, den widerſtreitenden Intereſſen und der mangelhaften geſchichtlichen Kenntnis von der kirchlichen Entwicklung die Aufgabe war, vor die das Konzil geſtellt wurde, und wie hinderlich dabei der dauernde Streit mit dem päſtlichen Stuhle einwirkte. Man könnte mit mehr Recht gegen die Päpſte des 15. Jahrhunderts den Vorwurf erheben, daß ſie trotz beſſerer Mittel und größerer Macht, als ſie dem Konzile zu Gebote ſtanden, doch keine nennenswerte Reform durchgeführt haben.

Wegwerfend auch läßt ſich Enea über den Gegenpapſt Felix V aus: dieſer habe ſich anfänglich bei ſeiner Wahl ſchwierig gezeigt und Bedenken getragen, die ſchwere Bürde auf ſich zu nehmen; aber nach kurzer Zeit habe die Habgier den Sieg in ihm davongetragen [2]). Er beruft ſich dabei auf eine Äußerung des Kardinals

1) Fea l. c. p. 62: de moribus, de pietate, de justitia, de modestia cleri ac populi nihil agebatur. Pluralitas beneficiorum, quia multos tangebat, prohiberi nunquam potuit. Habitus episcopales, qui apud Alamannos leniusculi sunt, reformari non valuerunt, nec arma prohibita sacerdotibus, nec vinationes aut aucupationes, non fastus nimius sublatus... Non prohibita sumptuosa prandia, non famulatus laicalis, non pecuniaria judicia, nec multitudo ignorantium sacerdotum.

2) Ibidem p. 78: ille difficilem principio sese ostendebat, grave pondus refugere videbatur. Sed avaritia paulum morae fecit.

Digitized by Google

Cesarini: Amadeo diene dem Geld, nicht aber umgekehrt das Geld ihm. Nicht so schroff hat er zu andern Zeiten über ihn geurteilt; da nannte er ihn einen großen und weisen Fürsten, der, wenn er nicht die Thorheit begangen hätte, die päpstliche Tiara anzunehmen, immerwährendes und ausgezeichnetes Lob verdiene [1]).

Nach diesem allem kann man nicht mit Catalani behaupten, daß Enea in diesen zweiten Kommentarien nichts, auch nicht das Geringste geschrieben habe, was um eines Nagels Breite von der Wahrheit abwiche [2]). Immerhin aber bleiben seine beiden Kommentarien eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis des Basler Konzils — unschätzbar wegen der Fülle der Nachrichten und unschätzbar wegen der äußerst lebendigen und interessanten Behandlung des Stoffes und der Charakterisierung der wichtigern Persönlichkeiten.

1) Aen. Silvii Opp. ed. Basil. p. 1040.

2) Citiert von Fea l. c. p. 133: Ex hoc agnoscas licet, quanti commentarium hunc prae ceteris Aeneas fecerit, in quo nullam esse rem vel tantulam pateretur, quae a veritate vel transversum unguem discederet.

Digitized by Google

5.

Symbolae Melitonianae.

Auctore Dr. J. M. **Mercati** Bibl. Ambros.

In codice Ambrosiano I. 9. Sup. anno 1142 a Nicolao Chtamalo [1]) conscripto, post subscriptionem ipsam ultimo loco venit fragmentum praecedentibus omnibus anteponendum *Μελίτωνος ἐπισκόπου Σαρδαίων*. Est id excerptum e libro deperdito *περὶ λούτρου*, quod paucos abhinc annos ex codice unico hucusque cognito, scilicet Vaticano graeco 2022, edebat emm. card. J. B. Pitra in suorum Analectorum sacrorum tomo II p. 3—5. De eius genuinitate ne dubietas quidem mota est: imo recte animadvertit Harnack [2]) fragmentum referre Melitonianam scribendi rationem, qualem descripsit Tertullianus libro *περὶ λούτρου* in suo libro de baptismo usus. Ceterum argumenta ad genuinitatem asserendam idonea indicantur quantum satis est ab iisdem auctoribus ll. cc.

1) Cfr. Gardthauſen, Griech. Paläogr. p. 334.

2) Harnack-Preuſchen, Geſch. d. altchriſtl. Litteratur bis Euſebius p. 247.

Digitized by Google

In codice nostro quaedam lectiones variae habentur minime spernendae, quas cum lectoribus libellorum Tuebingensium communicandas non inutiliter fore duxeris. Sed prius de scriptura quaedam attingamus.

Licet fragmentum subscriptionem sequatur, et litteris minutioribus densioribusque, imo frequentioribus atque etiam novis compendiis conscriptum sit: attamen vel in eo manifeste se prodit manus Nicolai. Adhoc tum Epiphanii fragmentum et ipsum subscriptioni subditum, tum postremum Melitonis annumerantur reliquis codicis partibus, quarum proprius numerus margini colore rubro appingitur. Ita Epiphanii locus est *ρκδ'*, Melitonis autem *ρκε'*; qui vero absque medio subscriptioni praeit, est *ρκβ'* (*ρκγ'* deest, folio abscisso): idem dic de reliquis. — Certissime igitur utraque appendix ab eodem Nicolao eodemque plus minus tempore descripta est.

Jam e lectionibus variis a) quaedam sunt seponenda utpote librarii proprio, vel etiam communi permutandarum litterarum vocalium vitio adscribenda. Huiusmodi sunt: Pitra p. 3, lin. ultima *πυροθεὶς;* 4, 11 *ὄμβρον* ab eadem prima manu, *ω* superscripto, correctum; 4, 12 *ἴρης;* 4, 14 *βοίλει;* 4, 18 *ἀπείριτον, ἀμέτριτον;* 4, 21 *λίονται* pro *λοίονται;* 5, 1 *πυροειδεῖς* pro *πυροειδής;* 5, 8 *λίεται* iterum pro *λοίεται;* 5, 11 *οἵτο* (*δ*)*εῖ* pro *οἵτω δή;* 5, 17 *τετομένος;* 5, 23 *ἀστέραις* pro *ἀστέρες;* 5, 31 *βρωτοῖς:* quae omnia ne notanda quidem erant.

Sed b) alia sunt, quae vel correctiones editoris confirmant vel etiam omnino nova sunt. E prioribus:

Digitized by Google

pag. 4 lin. ult. *χαλκὸς* J, *χαλκοῦς* V, quae lectio emmo Pitra non displicebat; 5, 7 *ἑκατοντάχοα* J, *ἑκατονταχεα* V; 4, 18 *ὠκεανόν* J, *ὠκεανῶν* sic V; 4, 28 *μάθε* J, *μάθες* V: 4, 29 *διανύσας* J, *διανοίσας* V; 5, 3 *ὀφθῇ* J, *ὀφθῆται* V; 5, 29 *ὃς* J, *ὡς* V.

E posterioribus hae sunt lectiones: 4, 11 *μήτηρ* V, *μήρα* (*μῆρα*) J, quae forsan est vera lectio. Neque enim Iris est mater imbrium; nisi quis cum Ovidio Metamorph. 1, 278 censeat:» ... varios induta colores »Concipit Iris aquas, alimentaque nubibus affert«. Quod spectat integram phrasim »*ἡ τῶν ὄμβρων μῆρα πολυανθὴς ἶρις*«: cfr. Nicandrum ex scholiaste Aristophanis relatum in nova edit. Thes. H. Stephani v. *περιανθής*: *βάχκοισιν κεφαλὰς περιανθέσιν.*

4, 12 *κυρτώσῃ* V, *κυρώσει* J (quae fortassis in classem a) est reicenda); 4,15 *ἐπάχθητι* V, *ἐπ(ε)ίχθητι* J; 4, 30 *περιδινήσει* V, *παραδινήσει* J facillima permutatione. In Thesauro habetur *παραδινέω* ex Galeno tantum, »quem recte, ut videtur (scilicet ipsis novis editoribus) »H. St(ephanus) *περιδινεῖν* correxit«.

5, 2 *διακαύσας* V, *διασύσας* J bene, a *διασείω* vel *διασύομαι* celeriter pertranseo.

5, 6 *καθάπερ* V, *ἔνθα περ* J; 5, 9 *ἐπ' αὐγῆς* V, *ἀπ' αὐγῆς* Pitra, *ἀπαυγεῖ* J. Idem Pitra coniecerat *τε ἀπαυγεῖ.* 5, 21 *φύσει* V, *φύσις* J; 5, 25 *ἔχοντες* V, *ἕλκοντες* J bene: »*οἱ γὰρ ἀστέρες μετὰ τῆς σελήνης κατ' ἴχνος τοῦ ἡλίου διώκουσιν, καθαρὰν ἕλκοντες αὐγήν*«. 5, 30 *ἐν ἅδου* V, *ἐν ἅδῃ* J; 5, 30 *ἐφάνη* V, *φαίνει* J.

E notis illam singularem ac rarissimam animad-

Digitized by Google

vertimus in Montfaucon Palaeogr. gr. 345 exhibitam pro ἡμέρας, quae lectio est editorum 4, 29 [1]):

Denique litteras aliquot, atque etiam verba vel erosa esse vel adeo maculis obfusa, quae vix et interdum ne vix quidem legi amplius possint [2]).

1) Cfr. O. Lehmann, Die tachygraph. Abkürzungen. Leipzig 1880 p. 108.

2) Dieſer wertvolle Beitrag ging mir in Briefform und in lateiniſcher Sprache zu, und ich glaubte am beſten zu thun, wenn ich ihn ganz ſo, wie er mir zukam, in die Qu.Schrift bringe. Nur ſetzte ich an die Stelle der brieflichen Anrede eine entſprechende Überſchrift. Funk.

Digitized by Google

6.

Die Didache in der afrikaniſchen Kirche.

Von Prof. Dr. **Funk.**

Da die Stelle vom Schwitzen des Almoſens, wie in der Qu.Schr. 1891 S. 170 f. gezeigt wurde, bei Auguſtin wiederholt als Schriftwort vorkommt, ſo konnte es ſchon bisher als gewiß gelten, daß die Kirche des weſtlichen oder lateiniſchen Afrikas die Didache kannte. Das Wort iſt bisher nur in dieſer Schrift nachzuweiſen. Es iſt daher auch auf ſie zu beziehen und von der etwaigen Möglichkeit, daß die Afrikaner es einer verlorenen apokryphen Schrift verdanken, abzuſehen. Es liegen aber auch noch einige weitere Zeugniſſe für die Bekanntſchaft der afrikaniſchen Kirche mit der Didache vor. Ich wurde auf dieſelben aufmerkſam, als mir die neue Ausgabe des Optatus von Mileve im Corpus scriptorum eccles. lat. Anlaß gab, die Schrift De schismate Donatistarum und die derſelben angeſchloſſenen Dokumente über den Urſprung des Donatismus wieder zu leſen.

Optatus ſchreibt De schism. Donat. I, 21 ed. Ziwsa p. 23, 11—14: Denique inter cetera praecepta

Digitized by Google

etiam haec tria iussio divina prohibuit: *non occides, non ibis post deos alienos*, et in capitibus mandatorum: *non facies scisma.* Der Herausgeber verweist für die dritte Stelle auf I Kor. 1, 10; III, 7 p. 89, 1, wo die Stelle als Schriftwort wiederkehrt, fügt er I Kor. 12, 25 bei. Paulus schreibt dort: non sint in vobis schismata, und hier: ut non sit schisma in corpore. Die Stellen treffen aber mit der des Optatus nur unvollständig zusammen. Sie decken sich mit ihr wohl im Gedanken, nicht aber im Wortlaut. Und sie sind auf sie um so weniger zu beziehen, als nicht einzusehen ist, wie der Kirchenvater den ersten Korintherbrief mandata oder capita mandatorum nennen konnte. Wörtlich steht dagegen die Stelle in der Didache IV, 3: *οὐ ποιήσεις σχίσμα.* Auf diese Schrift paßt auch die angeführte Bezeichnung. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß sie von Optatus gemeint ist. Die Stelle ist besonders beachtenswert, weil sie ein neues Zeugnis für die hohe Schätzung der Schrift bietet. Das Citat aus der Didache wird unmittelbar Stellen aus der hl. Schrift angereiht; es wird gleich diesen mit den Worten iussio divina eingeleitet, die Schrift damit selbst in die Reihe der hl. Schriften gestellt. Noch bestimmter tritt dies bei der zweiten Verwertung der Stelle III, 7 zu Tage. Nachdem Optatus hier zunächst das Schriftwort angeführt: non sacrificabis idolis, fährt er unmittelbar fort: idem Deus locutus est et: *non facies scisma.* Bemerkenswert ist jene Stelle endlich auch, weil sie uns einen neuen Titel oder eine neue Bezeichnung der Didache kennen lehrt.

Eine weitere Stelle der Didache findet sich in einem

Digitized by Google

der Briefe, welche in den Gesta apud Zenophilum, dem erſten Stück des Anhanges ſtehen. Der Brief beginnt mit den Worten: Fratri Forti Sabinus in Domino aeternam salutem. Quae sit caritas, iuxta omnes collegas certus sum peculiariter; tamen secundum Dei voluntatem, qui dixit: *quosdam diligo super animam meam*, Silvanum te coluisse certus sum. Ziwſa verweiſt für das Schriftwort auf Jer. 31, 3; I Joh. 4, 9. Dort leſen wir: et in caritate perpetua dilexi te; hier: in hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam filium suum unigenitum misit etc. Es iſt klar, daß der Briefſchreiber dieſe Stellen nicht vor Augen hatte. Dieſelben haben mit ſeinem Worte viel zu wenig Gemeinſchaft. Seine Stelle geht vielmehr auf die Didache II, 7 zurück: *οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου.* Die Verſchiedenheit in der Perſon darf uns in dieſer Annahme ſchwerlich beirren. Der Briefſchreiber hat offenbar ſtatt der zweiten Perſon die erſte geſetzt, indem er das Gebot in die Form eines Beiſpieles oder Vorbildes brachte.

Die Sätze der Didache, denen wir hier begegnen, finden ſich beide auch in der ſog. Apoſtoliſchen Kirchenordnung oder in den Canones ecclesiastici apostolorum VI, 4; XIII, 1. Vgl. meine Ausgabe, Doctrina duodecim apostolorum 1887 p. 54, 56. Man könnte ſomit zunächſt auch an dieſe Schrift als Quelle der Citate denken. Bei näherer Erwägung muß man aber ſofort davon abſtehen. Einmal bietet die Kirchenordnung das erſte Citat nicht ebenſo genau wie die Didache, indem ſie nicht *σχίσμα* hat, ſondern *σχίσματα*. Zweitens hat ſie das Wort vom Schwitzen des Almoſens gar nicht, das wir doch mit Grund in der fraglichen Quelle vor-

Digitized by Google

aussetzen dürfen. Drittens ist von einer lateinischen Übersetzung der Kirchenordnung nichts bekannt, während eine solche bei der Didache feststeht.

Zum Schluß sei bei dieser Gelegenheit noch auf ein Problem hingewiesen, welches uns das Wort vom Schwitzen des Almosens nahe legt, das unter den Abendländern nicht bloß Augustin, sondern auch Cassiodor, Gregor d. Gr. und einige Schriftsteller des Mittelalters kennen. Vgl. Qu.Schr. 1890 S. 522. In der lateinischen Übersetzung, von der ein Bruchstück auf uns gelangte, steht das Wort bekanntlich nicht, indem in ihr der vielerörterte Abschnitt der Didache I, 3 — II, 1 fehlt. Wir werden also zum Schluß gedrängt: entweder kannte das Abendland die Didache in einer doppelten Gestalt oder Übersetzung; oder der genannte Abschnitt wurde in der Übersetzung, ähnlich wie in der griechischen Schrift, später entweder ausgelassen oder eingesetzt; oder das fragliche Wort wurde den Abendländern nicht durch die Übersetzung der Didache, sondern unmittelbar aus der griechischen Litteratur bekannt. Wie ist die Erscheinung zu erklären? Ich beschränke mich vorerst darauf, die Aufmerksamkeit auf die Frage zu lenken.

Digitized by Google

7.

Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten

untersucht

von Dr. theol. A. **Schulte** in Löbau, Westpr.

Während die meisten sowohl unmittelbaren als mittelbaren Übersetzungen zum Alten Testament zur Beurteilung und Wiederherstellung, sei es der alexandrinischen Übersetzung, sei es des masorethischen Textes vielfach in Kommentaren und Einzelschriften herangezogen worden sind, werden die koptischen Übersetzungen zum A.T. noch immer von den Textkritikern und Exegeten mit Stillschweigen übergangen, obwohl, wie Kaulen in seiner Einleitung[3] S. 137 mit Recht hervorhebt, diese Übersetzungen nach Alter und Beschaffenheit ganz besondere Beachtung verdienen. Es ist zu beklagen, daß die koptischen Bibeltexte wohl zum Studium der Hieroglyphen, aber fast gar nicht zu theologischen Zwecken benutzt werden. Daher kommt es auch, daß noch lange nicht alle koptischen Übersetzungen zu den einzelnen Büchern des A. T. gedruckt vorliegen und die gedruckten Texte auch noch in einem wenig kritischen Zustande. Zwar haben de Lagarde und Ciasca in letzter Zeit auf diesem Gebiete

Digitized by Google

gearbeitet, aber sie wurden zu wenig von seiten der alttestamentlichen Exegeten aufgemuntert.

Vor zwei Jahren habe ich eine Untersuchung der koptischen Übersetzung der vier großen Propheten herausgegeben, und die Rezensionen, welche mir darüber zugesandt wurden, munterten mich auf, auch die kleinen Propheten einer solchen Untersuchung zu unterziehen. Vielleicht gelingt es, ein wenig mehr Interesse für diese Übersetzungen bei den alttestamentlichen Exegeten wachzurufen und im besondern dahin zu wirken, daß die bis dahin noch ungedruckten Bücher bald der Öffentlichkeit übergeben werden.

Im nachstehenden habe ich eine Untersuchung der von Tattam herausgegebenen unterägyptischen Übersetzung der zwölf kleinen Propheten (Duodecim Prophetarum minorum libros in lingua aegyptiaca vulgo coptica seu memphitica ex manuscripto Parisiensi descriptos et cum manuscripto Johannis Lee collatos latine edidit Henricus Tattam. Oxonii 1836) mit der griechischen Übersetzung und zwar mit dem von Leander van Eß, Lipsiae 1824 herausgegebenen codex Vaticanus, oder richtiger Sixtina genannt, angestellt. An den Stellen, an welchen beide mit einander übereinstimmen, habe ich meistens keine Bemerkung weiter gemacht; wichen aber beide von einander ab, so habe ich zur Charakteristik des Kopten die Vulgata und den hebräischen Text (wenn letzteres notwendig war) herangezogen.

Um eine Bemerkung über das von Tattam auf dem Titelblatte angeführte Manuskript des Johannes Lee vorwegzunehmen, so sind die Abweichungen desselben stets nach dem heutigen griechischen Text herge-

Digitized by Google

ſtellt worden, ſo daß dieſe Rezenſion als die jüngere und verbeſſerte bezeichnet werden muß.

Was nun zunächſt den Wert der koptiſchen Überſetzung anbetrifft, ſo glaube ich, daß derſelbe nicht hoch genug angeſchlagen werden kann. »Non paucas lectiones variantes bonae frugis e Codicibus Aegyptiacis peti posse experientia teste didici« ſagt Tattam, ut Woidii verbis utar. Während beiſpielsweiſe die äthiopiſche und ſyro-hexaplariſche Überſetzung zum Buch der Richter uns für die Wiederherſtellung des griechiſchen Textes nur ſehr wenig Material lieferten, können wir mit Hilfe der koptiſchen Überſetzung den griech. Text der kleinen Propheten an folgenden Stellen verbeſſern (bemerkt ſei, daß die Citierungen nach der in G. eingeführten Kapitel- und Verseinteilung geſchehen): Jo. 2_{20} *δώσωσι* K: ich werde geben; hat geleſen: *δώσω*[1]). — Am: 1_{11} *ἐλυμήνατο μητέρα* (er verhöhnte die Mutter); K: er verhöhnte (verletzte) die Gebärmutter = *ἐλυμήνατο μήτραν*. — Am. 6_{6} *οἱ ἐπικρατοῦντες*, (die Herrſchenden) K: klatſchend in die Hände = *οἱ ἐπικροτοῦντες*. — Jon. 1_{10} muß für *ἀπήγγειλαν* geſchrieben werden: *ἀπήγγειλεν*, wie K hat. — Mich. 1_{2} iſt *κύριος* einmal nach *ἔσται* zu ſtreichen. — Hab. 1_{8} *ὁ κριτὴς λαμβάνει* (giebt ſo keinen Sinn). K (wörtlich): der Richter nimmt an das Geſicht: in G iſt alſo zuzuſetzen: *πρόσωπον* cf. dieſelbe Redewendung: Mal. 2_{9}. — Hab. 3_{9} *ποταμῶν*, K: von den Flüſſen; in G zu ſchreiben: *ἀπὸ ποταμῶν* (das *απο* konnte leicht vom Abſchreiber überſehen werden, da das vorhergehende Wort mit *α* endigt und

1) Das Nähere ſ. an den betreffenden Stellen u. Anmerkungen.

Digitized by Google

das folgende mit *πο* anfängt). — Zach. 2$_{12}$ *ἐπὶ τὴν ἁγίαν*, K. hat geleſen: *ἐπὶ γῆν ἁγίαν*. — Zach. 9$_{16}$ iſt nach K. für *λαὸν αὐτοῦ* zu ſchreiben: *λαοῦ αὐτοῦ*. — Mal. 2$_{5}$: *καὶ ἀπὸ προσώπου ὀνόματος μου στέλλεσθαι αὐτόν*, K: und daher zitterte vor meinem Namen = *συστέλλεσθαι*, was auch der Araber ausdrückt. — Mal. 2$_{15}$ *καὶ οὐ καλὸν ἐποίησε;* K: und nicht ein anderer hat es gethan? = *καὶ οὐκ ἄλλος ἐποίησε*, wie zu verbeſſern iſt. — Mal. 2$_{16}$ iſt *ἐνθυμήματα* in *ἐνδύματα* zu verwandeln.

Allerdings kommt es auch vor, daß K. ſich irrt, entweder weil er ſeine Vorlage nicht leſen konnte, oder weil er ſich verſehen hat; z. B. Oſ. 1$_{11}$ ſcheint er *ῥῆμα* für *ἀρχή* geleſen zu haben; Am. 6$_{2}$ *ευχομενοι* für *ερχομενου;* Mich. 1$_{10}$ *οἱ ἐν Νακιμ* für *οἱ Ἐνακειμ;* für *οἶκον ἐχόμενον αὐτῆς* hat K. Mich. 1$_{11}$ überſetzt: weil er hinzukommt zu ihr = *ὅτι ἐρχόμενος αὐτῆς;* Neh. 3$_{5}$ *βασιλέσιν* für *βασιλείαις;* So. 3$_{5}$: *καὶ οὐ νικήσουσιν ἐν ἀδικίαις* für *καὶ οὐκ εἰς νεῖκος ἀδικίαν;* Zach. 3$_{2}$: *ἐπιτιμήσει* für *ἐπιτιμήσαι*, Zach. 8$_{23}$: *τῶν λαῶν* für *τῶν γλωσσῶν;* Zach. 9$_{1}$: *πύλας* für *φύλας;* Zach. 9$_{4}$ *κατάξει* für *πατάξει;* Zach. 15$_{5}$: *οἱ ἄγγελοι* für *οἱ ἅγιοι;* Zach. 14$_{12}$ *τόπων* für *ὀπῶν;* Ag. 1$_{1}$ hat K. eine andere Zahl.

An einigen Stellen weicht auch die Interpunktion, wie K. ſie ſich gedacht hat, von der im griechiſchen Text eingeführten ab; z. B. Oſ. 6$_{10}$. 12$_{2}$. Jo. 1^{15}/$_{16}$. Mich. 1^{10}/$_{11}$. 2$_{4}$. Neh. 2^{3}/$_{4}$. Hab. 3$_{6}$. So. 1$_{14}$. Mal. 3$_{9}$.

Andere Tempora oder Verbalformen hat K. an folg. Stellen: Oſ. 6$_{3}$ *διώξωμεν* wir werden folgen; 9$_{12}$ *ἀτεκνωθήσονται* ſie ſind ohne Kinder geweſen; Joel 1$_{15}$ *ἥξει* er kommt; Am. 3$_{8}$ *ἐρεύξεται* hat ausgeſpieen; 5$_{11}$

Digitized by Google

ᾠκοδομήσατε und *ἐφυτεύσατε* durch Fut. Mich. 1₁₅ *ἥξει* es kam. 2₈ *λογίζομαι* durch Fut. Hab. 3₁₃ *βαλεῖς* du haſt geworfen. Zach. 3₁₀ *συγκαλέσατε* durch Fut. 8₇ *σώζω* ich werde retten; 8₁₁ *ποιῶ* ich werde thun. 11₁₃ *καὶ σκέψομαι* unterſuche (Imper.); Mal. 3₁ *ἐξαποστέλλω* ich werde ſenden.

Andere Perſonen hat K verſchiedentlich; ſo: Oſ. 7₂ vor ihrem Angeſichte G: vor meinem Ang. 10₁₄ in ſeinem Volke G: in deinem V. Joel 1₁₈ für uns G: *ἑαυτοῖς* 2₁₀ vor ihrem Antlitze. G vor ſeinem A. Am. 1₁₃ Plur. für *αὐτον·* ebenſo 2₄. 4₅ ihr habt geleſen für *ἀνέγνωσαν.* 4₁₀ eurer Pferde für: deiner P. 5₁₀ ich haßte für *ἐμίσησαν.* 9₈ er wird aufheben für *ἐξαρῶ.* Abd. 7 in dir für *αὐτοῖς·* 14 bei ihren Ausgängen G: bei ſeinen A. Mich. 1₁₄ du wirſt geben für *δώσει.* 2₁₁ meines Volkes, G: dieſes V. 4₅ unſer Gott; für: dein Gott. 5₁ über euch G: über uns. 7₁₅ unſeres Auszuges G: deines A. 17 ihrem Gott. G: unſerm G. — *ἀπὸ σοῦ* K: vor ihm. 18 deines Erbes; G: ſeines E. 19 er wird ſich eurer erbarmen G.: unſer erb. 20 er hat geſchworen G: *ὤμοσας.* Soph. 2₁₃ meine Hand werde ich ausſtrecken G: er wird ausſtr. ſeine H. 16 ich bin geworden G: *ἐγενήθη.* Ag. 1₄ mein Haus G: unſer H. 2₇ ſie werden anfüllen für *πλήσω.* Zach. 1₆ *ὑμῖν* und *ὑμῶν* für *ἡμῖν* und *ἡμῶν.* 4₉ mein Haus G: dieſes H. 9₇ ihrem Gott für unſerm G. 9₁₅ er wird anfüllen: *πλήσουσιν.* 11₁₃ wir wurden geprüft G: *ἐδοκιμάσθην·* 12₅ für uns ſtatt *ἑαυτοῖς.* 12₁₀ *ἐπ᾽ αὐτόν* K: Plur. — Sonſtige Verſchiedenheit im Numerus noch zu bemerken: Am. 1₁₄ am Tage G: *ἐν ἡμέραις.* 1₁₅ *ἄρχοντες* K: Sing. 3₉ auf die Berge G: *ἐπὶ τὸ ὄρος·*

Digitized by Google

3$_{14}$ *τοῦ θυσιαστηρίου* K: Plur. Hab. 3$_{18}$ *τὸν χριστόν σου* K: den Plur. Zach. 13$_{7}$ *ἐπὶ τοὺς ποιμένας* K. Sing.

Einzelnen Präpositionen hat K manchmal eine andere Bedeutung gegeben. Os. 12$_{4}$ *πρὸς αὐτούς* mit jenem; 13$_{1}$ *ἐν τῷ Ἰσραήλ* aus Israel. Joel 1$_{11}$ *ἐξ ἀγροῦ* auf dem Acker. 3$_{2}$ *πρὸς αὐτούς* mit ihnen; Neh. 3$_{10}$ *ὑπὲρ τὰ ἄστρα* wie (*ὥσπερ* gelesen?) die Sterne. Zach. 1$_{21}$ *ἐξῆλθοσαν* sie gingen hinein. 2$_{8}$ *ὀπίσω δόξης* mit Ruhm. 7$_{2}$ *εἰς Βαιθηλ* aus B. 10$_{10}$ *εἰς τὴν Γαλααδίτιν* aus G. 11$_{7}$ *εἰς τὴν Χαναανίτιν* im Lande Ch.

Was dann die Auslassungen und Zusätze angeht, so kann man nicht mit Bestimmtheit angeben, was auf Rechnung des Übersetzers oder der Abschreiber oder der Kritiker zu setzen ist. Als Auslassungen meistens von geringerer Bedeutung sind anzumerken: Os. 1$_{4}$ *ἔτι*, 2$_{19}$ *σε ἐμαυτῷ ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ἐν κρίμασι καὶ ἐν ἐλέει καὶ ἐν οἰκτιρμοῖς*, 4$_{2}$ *καὶ κλοπή*, 4$_{4}$ *μου*, 4$_{6}$ *ὡμοιώθη*, 4$_{7}$ *κατὰ τὸ πλῆθος αὐτῶν*, 7$_{3}$ *αὐτῶν*, 9$_{7}$ *σου*, 10$_{10}$ *δυσιν*, 10$_{13}$ *καρπόν*, 11$_{1}$ *ὄρθρου*, 13$_{2}$ *νῦν*, Joel 1$_{6}$ *μου*, 1$_{9}$ *κυρίου*, *ἐξηράνθη οἶνος*, *ωλιγώθη ἔλαιον*, *ἐξηράνθησαν γεωργοί. Ὀρνεῖτε κτήματα ὑπὲρ πυροῦ καί*, 1$_{17}$ *αὐτῶν*, 2$_{2}$ *ἕως ἐτῶν*, 2$_{3}$ *καὶ ἀνασωζόμενος οὐκ ἔσται αὐτῷ*, 2$_{7}$ *ὡς μαχηταὶ δραμοῦνται*, 2$_{18}$ *μακρόθυμος*, 2$_{19}$ *καὶ ἀπεκρίθη κύριος, καὶ εἶπε τῷ λαῷ αὐτοῦ* 2$_{26}$ *μου*, 3$_{1}$ *καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*, 3$_{14}$ *ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα κυρίου ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης*, 3$_{17}$ *οὐκέτι*, Am. 2$_{7}$ *αὐτοῦ*, 2$_{8}$ *οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν*, 3$_{12}$ *ὃν τρόπον*, 4$_{2}$ *καὶ λήψονται ὑμᾶς*, 5$_{5}$ *καὶ εἰς Γάλγαλα μὴ εἰσπορεύεσθε*, 5$_{20}$ *αὕτη*, 5$_{21}$ *θυσίας*, 5$_{22}$ *ὑμῶν*, 6$_{14}$ *λέγει κύριος τῶν δυνάμεων*, 7$_{4}$ *κυρίου* 7$_{10}$ *Βαιθηλ* 8$_{7}$ *πάντα*, 8$_{8}$ *οὐ* 8$_{12}$ *ἀπὸ τῆς θαλάσσης*, 9$_{6}$ *καὶ ἀναβήσεται ὡς ποταμός*, 9$_{9}$ *πᾶσι*,

Digitized by Google

9₁₀ *μου*, Ab. u. 1₉ *καὶ κατακληρονομήσουσιν οἱ ἐν Ναγὲβ τὸ ὄρος τὸ Ἠσαῦ, καὶ οἱ ἐν τῇ Σεφηλὰ τοὺς ἀλλοφύλους*, Jo. 1₂ *τὴν μεγάλην*, 1₈ *αὐτοῦ*, 2₁₃ *κραυγῆς μου*, 2₁₁ *ἀπὸ κυρίου*, 3₃ *καὶ ἀνέστη Ἰωνᾶς*, 3₇ *καὶ οἱ βόες*, 3₁₀ *καὶ οὐκ ἐποίησε*, 4₂ *μακρόθυμος*, Mi. 1₃ *καὶ ἐπιβήσεται*, 2₁ *καὶ ἐργαζόμενοι κακά*, 3₃ *ἀπ᾽ αὐτῶν*, 5₄ *νῦν*, 6₈ *εἰ*, 6₁₃ *ἀφανιῶ σε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις σου*, 6₁₆ *πάντα*, 7₁ *ὡς*, 7₄ *αὐτῶν*, 7₁₁ *σου*, 7₁₄ *σου*, Na. 1₁ *λῆμμα Νινευῆ*, 1₂ *ἐκδικῶν κύριος*, *ἐκδικῶν κύριος μετὰ θυμοῦ*, 1₄ *πάντας*, 1₁₂ *ἔτι*, 1₁₄ *ἔτι*, 2₂ *ἀνέβη ἐμφυσνῶν*, 2₆ *αὐτῆς*, 2₁₃ *οὐκέτι*, 3₁ *οὐ ψηλαφηθήσεται θηρά*, 3₃ *καὶ φωνὴ σεισμοῦ*, 3₇ *καταβήσεται ἀπὸ σοῦ καὶ*, 3₁₀ *πάντες*, Hab. 1₇ *καὶ τὸ λῆμμα αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐξελεύσεται*, 2₂ *πρὸς μὲ*, 2₄ *μου*, 2₁₆ *αὐτῶν*, 2₁₈ *ὁ πλάσας*, 2₁₉ *ἔκνηψον*, 3₉ *λέγει κύριος*, So. 1₁₂ *αὐτῶν*, 2₉ *ζῶ*, 3₂ *αὐτῆς*, 3₆ *εἰς φῶς· καὶ οὐκ ἀπεκρύβη καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει*, 3₆ *ὑπάρχειν μηδέ*, 3₁₂ *τοῦ ὀνόματος*, Ag. 1₁₂ *ἐκ φυλῆς Ἰούδα*, 1₁₃ *ἐν ἀγγέλοις κυρίου*, 2₈ ganz aus-gefallen, 2₁₁ *τάδε λέγει κύριος παντοκράτωρ*, 2₁₄ *καὶ οὕτως τὸ ἔθνος τοῦτο*, — *πάντα*, 2₂₃ *παντοκράτωρ*, Zach. 1₃ *παντοκράτωρ*, *λέγει κύριος τῶν δυνάμεων*, 1₄ *καὶ οὐκ εἰσήκουσαν*, 1₁₁ *πᾶσαν*, 1₁₇ *ἔτι*, 1₁₉ *καὶ Ἰερουσαλημ*. 2₉ *ἐπ᾽ αὐτούς*, 2₁₂ *ἔτι*, 3₂ *καὶ ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί*, 3₆ *ὁ ἄγγελος κυρίου*, 3₇ *τούτων*, 4₄ *λέγων*, 4₅ *καὶ ἀπεκρίθη ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν ἐν ἐμοι*, 4₁₀ *καὶ χαροῦνται*, 5₇ *μία ἐκάθητο*, 5₉ *καὶ ἴδον*, 6₃ *ποικίλου*, 6₇ *καὶ περιώδευσαν τὴν γῆν*, 6₁₁ *καὶ ποιήσεις στεφάνους*, 6₁₂ *καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ*, 7₁₄ *πάντα*, 8₁₂ *τούτου*, 8₁₆ *ἀλήθειαν*, 8₁₇ *διότι ταῦτα πάντα ἐμίσησα*, 8₂₀ *καὶ κατοικοῦντες πόλεις πολλάς*, 9₂ *ἐν*, 9₅ *καὶ*, 9₁₁ *σου*, 9₁₃ *σε*, *σου*, 9₁₄ *αὐτοῦ*, 9₁₆ *ὁ θεὸς αὐτῶν*, 10₂

Digitized by Google

καὶ τὰ ἐνύπνια ψευδῆ ἐλάλουν, 10₄ *καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἔταξε*, 11₁₀ *μου*, 11₁₁ *μου*, 11₁₅ *ποιμενικά*, 12₆ *ἔτι*, *ἐν Ἱερουσαλήμ*, 13₈ *διότι ἄνθρωπος ἐργαζόμενος τὴν γῆν ἐγώ εἰμι*, 14₆ *καὶ ἐμφραχθήσεται*, 14₁₀ *τοῦ τόπου*, 14₁₆ *καὶ τῶν ὄνων*, Mal. 2₉ *ἐξουδενωμένους καί*, 3₃ *καὶ ὡς τὸ χρυσίον*, 4₂ *καὶ ἐξελεύσεσθε*.

Beachtenswerter sind folgende Kürzungen: Os. 14₄ für *ἀγαπήσω αὐτοὺς ὁμολόγως, ὅτι ἀπέστρεψεν* hat K: *ἀποστρέψω* übersetzt. Abd. 7 fehlt in K: *ἠδυνάσθησαν πρὸς σε*, wofür V hat qui comedunt tecum. Jon. 4₉ hat K nur: Bist du sehr traurig bis zum Tode? Mich. 1₉ fehlt *ἕως* vor *Ἱερουσ.* wodurch der Sinn ein anderer wird. Ag. 2₉ hat K von dem Zusatze in G nur übersetzt: und Frieden jeder lebenden Seele. Mal. 2₁₀ hat K: ist nicht Gott der Einzige von euch allen?

Zusätze in K haben wir an folgenden Stellen gefunden: Os. 1₂ komme, 7₁ der Ungerechte und, 7₇ ihre Herzen, 9₁₀ ihrer, 9₁₄ gieb ihnen, 10₉ kommt, 12₆ Herrn, 14₃ und unsere Seele wird ernährt werden im Guten. Jo. 1₉ weil, 1₁₀ mein Gott, 2₂₇ ganzes, 2₂₉ sie werden prophezeien, 3₁₁ Gott, du hast Kraft gegeben allen deinen Tapfern, 3₁₇ meinen, Am. 3₁₃ Israel, 4₈ wiederum, 5₇ Herr, 5₈ ganzen, 5₂₆ spricht der Herr, 6₂ und ihr kamet dahin, 9₆ ganze, 9₁₃ mit Bäumen, Abd. 1 des Propheten, 7 deinen, 11 in Feindschaft, Jo. 2₆ meine, 2₈ der Barmherzigkeit, 3₃ zu ihm, 3₄ des Weges, 3₈ dem Herrn, 4₆ im Schatten, Mich. 4₂ zu ihm, 4₃ Land, 4₆ mir, 6₇ meine, 6₁₆ du wirst quetschen, 7₁ meine, 7₆ eure, 7₁₂ Syriens. Nah. 1₁₃ deine, 2₃ ihre, 2₁₀ des Herzens, 3₁₉ werden sich freuen und, Hab. 1₃ mich 1₆ welche Kämpfer sind, 1₁₃ mein, 2₁ ihm, 2₈ dich, 2₁₄ viel, 2₁₆

Digitized by Google

ihn, 2_{19} stehe auf, 3_{13} deine, 3_{14} der Gottlosen und, 3_{17} ihres Ausganges, So. 1_{9} über alle, 1_{12} spricht der Herr, 1_{17} und ich will in Verwirrung setzen die hohen Städte, 2_{5} ihre, 3_{10} sie, Ag. 2_{14} der Allmächtige, Zach. 3_{8} des Herrn, 5_{1} bis zum Tode, 5_{9} wie Flügel, 6_{7} hinter ihnen, zu ihnen, 6_{10} dir, 7_{13} jener, 8_{17} von euch, 8_{19} Monats, 9_{9} dein, 10_{1} von ihnen, 10_{2} verkündeten, 10_{4} sein, 10_{8} mir, 11_{6} sie, 11_{7} meine, 11_{12} den ihr festgesetzt habt, 12_{2} und, 12_{8} das Haus, 12_{18} des Hauses, 13_{1} in, 13_{8} an jenem Tage, 14_{4} die Hälfte davon, 14_{18} dorthin, Mal. 1_{7} verachtet sind die Speisen, die auf ihn gelegt werden, 1_{9} des Herrn, 4_{1} des Herrn.

Die Methode des koptischen Übersetzers kann man geradezu als eine mustergiltige bezeichnen; mit wertvoller, wenn auch nicht mit so sklavischer Treue, wie etwa der Grieche den hebräischen Text wiedergiebt, schließt sich K an sein griechisches Original und weiß dasselbe dem Verständnisse seines Lesers zu erschließen; er gestattet sich Umstellungen, die den Sinn des Satzes nicht beeinträchtigen, er erlaubt sich freiere Übersetzungen, die den richtigen Gedanken in treffender Weise wiedergeben. Derartige Freiheiten finden wir: Os. 1_{2} *διότι ἐκπορνεύουσα* teilnehmend an der Unzucht, 1_{6} 2_{1} *ἠλεημένη* geliebt, 6_{6} *ἤ* mehr als, 7_{5} *ἡμέραι* in den Tagen, 7_{14} *καὶ οὐκ ἐβόησαν πρὸς μὲ αἱ καρδίαι αὐτῶν* nicht riefen sie zu mir in ihren Herzen. 8_{6} *ἐν τῷ Ἰσραήλ* bei den Söhnen Israels, 8_{8} *κατεπόθη Ἰσραήλ* sie haben Israel verschlungen, 11_{5} *ἐν Αἰγύπτῳ* im Lande Eg. 11_{11} *ἐκστήσονται* sie werden zitternd herbeifliegen, Joel 1_{2} *εἰ γέγονε τοιαῦτα* ob so die Werke geschehen sind, 2_{1} *πάρεστιν* kommt, 2_{4} *καταδιώξονται* sie werden fliehen, Am 1_{4}

Digitized by Google

υἱοῦ Αδερ des Hauſes Ader. 1₆ ἐξ ἀνδρῶν Χ. von den Söhnen Charrans. 3₆ εἰ σχασθήσεται παγὶς επὶ τῆς γῆς wäre der Strick auf der Erde, 4₃ ἐξενεχθήσεσθε ſie werden euch herausführen, 6₆ ὡς ἐσιγκότα ἐλογίσαντο, καὶ οὐχ ὡς φεύγοντα ſie glaubten, es ſei die Stimme von Herankommenden und nicht von Fliehenden, 6₆ τὸν διυλισμένον οἶνον den beſten Wein, 7₄ οὕτως ἔδειξε μοι κυριος das iſt, wie der Herr geſagt hat und er mir zeigte, 7₁₃ καὶ ἐκεῖ καταβίου und dort ſollſt du ſein, 9₂ ἐὰν κατα κρυβῶσιν εἰς ᾅδου wenn ſie in der Unterwelt geweſen ſind, Jo 2₈ ἔλθοι es möge heraufſteigen, 4₈ καὶ ſofort. Mich. 6₅ ὅπως γνωσθῇ ἡ δικαιοσύνη τοῦ κυρίου, damit es ſich erinnere an die Gerechtigkeit Gottes, 7₁ τὰ πρωτόγονα für diejenigen, die zuerſt ankommen, Nah. 1₈ καὶ ἀθῶον οὐκ ἀθοώσει ſelbſt den Unſchuldigen wird er nicht heiligen, 1₆ ἀνεστάλη beugte ſich, Hab. 1₄ διεσκέδασται iſt abgeſchafft, 3₁₇ ἀπὸ βρώσεως weil ſie keine Nahrung haben, Soph. 1₁₃ εἰς ἀφανισμόν werden zu Grunde gehen, 2₁ καὶ συνδέθητε damit ihr zuſammengebunden werdet, 2₁₄ νεμήσονται es werden wandeln, 3₄ καὶ ἀσεβοῦσι νόμον und waren gottlos gegen das Geſetz, 3₁₅ βασιλεὺς Ἰσραὴλ κύριος ἐν μέσῳ σου herrſchen wird der Herr in deiner Mitte, o Israel, Zach. 1₄ ἔμπροσθεν von Anfang an, 1₁₅ τὰ συνεπιτιθέμενα die aufſtanden wider euch, 2₂ διαμετρῆσαι ich meſſe, 4₁ ὃν τρόπον, ὅταν ἐξεγερθῇ ἄνθρωπος wie wenn ein Menſch einen andern aufweckt, 4₇ ἐξοίσω ich werde herausführen, 5₈ εἰς τὸ στόμα αὐτῆς auf ſie, 8₂ θυμῷ μεγάλῳ in großem Zorne, 8₈ κατασκηνώσω ich werde ſie wohnen laſſen, 8₂₂ καὶ ἐξιλάσασθαι und um anzurufen, 9₂ διότι ἐφρόνησαν σφόδρα weil ſie an zu Großes dachten, 10₁

Digitized by Google

καθ' ὥραν zu seiner Zeit, Mal 1₁₀ καὶ οὐκ ἀνάψεται τὸ θυσιαστήριον μου δωρεάν und ihr werdet nicht umsonst den Altar anzünden, 1₁₃ εἰ προσδέξομαι nicht werde ich annehmen, 2₂ ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν weil ihr es nicht saget in euerm Herzen, 3₄ καὶ καθὼς τὰ ἔμπροσθεν und wie die früheren Tage.

Um einen passenden Sinn in sein griechisches Original hineinzubringen, gestattet sich K an drei Stellen eigenmächtige Änderungen: Am 5₁₃ ἔτι καιρὸς πονηρῶν ἐστιν weil die Zeit schlecht ist (πονηρός), 8₆ streicht er καὶ vor πτωχούς und erhält dadurch einen sehr guten Sinn, Nah. 1₁₄ ὅτι ταχεῖς (ist eine falsche Übersetzung aus M und giebt in G keinen Sinn) in Eile.

Umstellungen, wodurch der Sinn ein anderer wird, haben wir an folgenden Stellen angemerkt: Os. 4₈, 9₈, 11₁, ₁₂, 12₁, Joel 1₁₆ 2₂₉, Jo. 2₁₀, Mich. 2₁₀, ₁₁, 4₈, Soph. 2₁₃, ₁₄, 3₆, ₁₇, Ag. 2₉, Zach. 2₇.

Charakteristisch für die koptische Übersetzung ist die einfache Umschreibung vieler griechischen Wörter. Stern sagt darüber in seiner Grammatik: „Die koptischen Texte aller Epochen sind sehr reich an griechischen Wörtern, deren Aufnahme in die Sprache teils die Annahme des Christentums und seiner hl. Bücher, teils die byzantinische Herrschaft verursachte. Diese Fremdwörter, welche mitunter eine leicht veränderte Form angenommen haben, sind nicht nur nomina und verba, sondern auch viele der gebräuchlichsten Partikeln".

Von Substantiven und Adjektiven habe ich ff. gefunden: ἀγαθον, ἀγαπη, ἀγγελος. αἰχμαλωσια, αἰχμαλωτος, ἀκαθαρτον, ἀνανγκη, ἀναθεμα, ἀναστις, ἀνατολη, ἀνομια, ἀνομος, ἀλλογενης, ἀλλοφυλος, ἀντιδικος, ἀπαρ-

Digitized by Google

χης (= χη), ἀρμα, ἀρχη, ἀρχων, ἀσεβης. ἀτελαβος (= λε), αὐλη, βοηθος, βρουχος od. φρουχος, γενεα, γνοφος, γνωσις, δαλος, διαθηκη, διαψαλμα, δικεοσυνη (= και), δρις (= υς), δρυμος, δωρον, ἐθνος, ἐλπις, ἰδιωλον (= εἰδ.), ἐντολη, ἱρηνη (= εἰρ), ἱρηνικον, ἐπιβουλος, ἐπιθυμια, εὐχη, ἕξις, ζωον, ἡγουμενος (= ἡγ), θηριον, θρονος, ἰσος, κακια, κανθαρος, κατακλυσμος, καταφρονιτης, κλημα, κληρονομια, κληρος, κοιτων, κολυμβηθρα, κυτος (= κη), κιψελη (= κυψ.), κριπις, κριτης, λακκος, λαος, λαμπας, λεβης, λευκη, λοιμος, λυμμα (= λημ.), λυχνια, μετριτης, μητρα (= μητ.) μοχλος, νησος, νομος, ὀνομαστος, ὅπλον, ὅρασις, ὀρφανος, παντοκρατωρ, παραβολη, παρακλησις, παρεμβολη, παρθενος, πετρα, πλατια (= τει), ποιά, πολεμος, πορνια, πρεσβις (= βυς), προπλημα (= βλη.). προσενχη, προφητης, πυλη, πυλων, πυργος, σαββατον, σαρξ, σκανδαλον, σκενος, σκυνη (= σκην.), σκυνοπυγια (= σκη. πη.), σκοπος, σπελεον (= σπηλαιον), συναγωγη, συντελια (= λει), στυλη, στρατια, σφενδονη, σφραγις, σωμα, σωτηρ, ταξις, τραπεζα, τριβουλος (= βο), τροχος, τυραννος, φιαλα, φυλη, χαλινοις (= νος), χαμιλεον (= μαι), χερσος, χηρα, χιλιαρχος, χωρα, ψαλμος, ψυχη, ωδη; χειροπεδης giebt K wieder durch: πεδης der Hände; außerdem ff. falſche oder entſtellte: σαλπιγγος, μαστιγγος, φαρμαγος, γαμπιτα (= καμπη), ἀκροσθεν (= ἀγρωστις); Abkürzungen: ιλημ = Ἱερουσαλημ, ισλ = Ἰσραηλ, ος = κυριος, πνα = πνευμα, χρο = χρηστος;

Die Verba werden in den Infinitiv (ιν ſtatt ειν) geſetzt und dann mit koptiſchen Präfixen verbunden. Z. B.: ἀντιλεγιν, μισθοιν, δοκιμαζιν, καταφρονιν, παραβανιν und παραβενιν (= βαινειν), πορνευιν, κληρονομιν,

προφητευιν, ἐνκαλιν, κινδινευιν, ὑπομενιν, νηστευιν, μακαριζιν (ἐκ) νηφιν, ἐπιτυμαν (= τιμαω), ταλεπωριν (= (= ταλαιπ.), εὐθενιν (= εὐθηνων), πιράζιν (in G: πειρατος), σαλπιζιν. Nur eine Ausnahme habe ich gefunden: Zach. 11₁₂ ſteht: ἀποταξεσθε = ἀποτάξασθε (Med. von ἀποτάσσω einer Sache entſagen), welcher Ausdruck ſich bei Holmes-Parſons nicht findet.

Von andern Wörtern habe ich noch gefunden: ἤδη, ὁπως, πλην, δε, ἱνα, κατα, οὐδε, ἀλλα.

Daß Verſchiedenheiten in der Schreibweiſe der Eigennamen vorkommen, wird Niemandem auffallen; wo dieſelben bemerkenswert waren, habe ich ſie angemerkt.

Was nun die griechiſche Vorlage des Kopten anbetrifft, ſo liegt uns dieſelbe in keiner Geſtalt mehr rein vor. Verwandt war ſie mit dem Texte, der uns in der Gruppe III, XII, 22, 23, 26, 36, 40, 42, 49, 51, 62, 86, 91, 95, 97, 106, 114, 130, 147, 153, 185, 228, 233, 238, 240, 310, 311. Compl. Alex. erhalten iſt; doch kommen auch wieder Abweichungen vor, die nur der eine oder der andere Codex bewahrt hat, wie dies leicht aus den Anmerkungen erſichtlich iſt. An vielen Stellen iſt auch ein Zuſammenhang mit Hieronymus (nicht zu verwechſeln mit der Vulgata) unverkennbar, während an Stellen wie: Oſ. 8₄, Joel 2₁₁, 3₄, 3₉, Am. 8₃, 9₇, Mich. 3₁, 7₃, Hab. 3₁₃, Zach. 1 ½ Mal. 3₆ eine Übereinſtimmung mit der Vulgata vorliegt, während Hieronymus an dieſen Stellen den recipierten griech. Text wiederzugeben ſcheint. Dieſe beiden Thatſachen kann ich mir nur durch Zuhilfenahme der Itala erklären: daß Hieron. in ſeiner erſten Arbeit an verſchiedenen Stellen die Itala verlaſſen hat, in

Digitized by Google

seiner zweiten Arbeit (Vulgata) solche Stellen, die er vordem verlassen hatte, aus der Itala gebrauchte und wiedergab. Ob Verbesserungen aus dem hebräischen Texte in den Kopten in späterer Zeit hineingekommen sind, wage ich nicht zu entscheiden. Am. 4₄ und Mich. 1₈ stimmt K mit M überein, aber es findet sich auch in griech. Übersetzung in je einem Codex. Os. 2₁₅ hat K und M: „ihre Weinberge", während V: vinitores eius hat. Nah. 2₁ M: בְּלִיָּעַל, K übersetzt *παρανόμος*, V: Belial. Dies sind die Stellen, welche eine Verwandtschaft mit M begründen könnten, doch liegen uns, wie die Form *ἀποταξεσθε* Zach. 11₁₂ beweist, im Holmes-Parsons noch nicht alle griechischen Texte vor, so daß ich über die zuletzt angeregte Frage nicht zu entscheiden vermag.

Oseas.

Kap. 1 v. 1 G: *Ὡσηε* K: *ωση*, ein anderer Kodex (MS. Lee) hat: *ωσιη*. — G: *Βεηρει* V. Beeri K: *βεηριμ*. G: *Ὀξιου* K: *ουξιου*. — G: *ἱεροβοαμ* K: *ειρουφαμ*. — G: *Ἰωας* K: *ιουχας*, MS. Lee hat *ουας*. v. 2: *αρχη, πορνια, πορνευειν* sind von K beibehalten. K hat vor *βάδιξε* noch eine Aufforderung: „Komme"; für *διότι ἐκ πορνεύουσα* hat K übersetzt: teilnehmend an der Unzucht. v. 3. *Δεβηλαιμ* K: *βεληλεμ*. v. 4. M und V: Jehu, O und K: Juda. — G: *καιαπαύσω* K: ich werde Ruhe verleihen, V: quiescere faciam. v. 6. K läßt *ἔτι* nach *συνέλαβεν* aus. — v. 8. *οὐκ ἠλεημένην* K: sie, die nicht geliebt wurde [1]), in v. 6 ist *ἠλεημένη* richtig über-

1) *οὐκ ἠγαπημένην* 23.

ſetzt. — v. 11. *καὶ θήσονται ἑαυτοῖς ἀρχὴν μίαν* V: et ponent sibimet caput unum, K: und werden ſich ein einziges Wort (Geſchrei, Benennung) aufſtellen; für *ἀρχή* hat K fälſchlich ein anderes Wort, vielleicht *ῥῆμα* geleſen.

Kap. 2. v. 1 *ἠλεημένη* wieder von K durch „geliebt" überſetzt [1]). — v. 2. *κρίθητε πρὸς τὴν μητέρα ὑμῶν κρίθητε* K: ihr werdet gerichtet werden mit eurer Mutter [2]), gerichtet werdet ihr mit jener V: judicate matrem vestram. — *ἐξαρῶ ἐκ προσώπου μου* V: auferat a facie sua, K: ich will entfernen aus ihrem Antlitze [3]) (MS. Lee hat nach G verbeſſert: aus meinem Antlitze). — v. 3. *ὅπως ἂν ἐκδύσω* K: daß ich ſie entlaſſe. — v. 5. *πορεύσομαι* K: ich will gehen, um zu wandeln. — B-M: et potum meum; G und K: und alles, was mir nötig iſt. — v. 8. *καὶ ἀργύριον ἐπλήθυνα αὐτῇ* K: und was ich ihr noch reichlich gegeben habe; das Folgende = G, abweichend von B und M. — v. 10. *οὐθεὶς* K: Niemand (MS. Lee hat: kein Mann) [4]). — v. 12. *ὅσα εἶπε* K von welchem allem ſie ſagte. — B-M et ponam eam in saltum; K-G: *καὶ θήσομαι αὐτὰ εἰς μαρτύριον*; auch der Zuſatz von G findet ſich in K. — v. 13. *Βααλειμ* K: *βαλιμ*. — *καὶ περιετίθετο τὰ ἐνώτια αὐτῆς* K: und gab ihm die Ohrringe. — *καὶ καθόρμια* (Halsbänder) *αὐτῆς*; K: ihre goldenen Sachen. — v. 15. *τὰ κτήματα αὐτῆς*; K iſt in dieſem v. nach M verbeſſert worden; K hat nämlich: ihre Weinberge (cf. B: vinitores eius) und nach Achor die Ueberſetzung aus M: „zur Pforte der Hoffnung", worauf noch die Worte aus G folgen:

1) *ἠγαπημένη* 23, 239. 2) *μετὰ τῆς μητρός* Slav. Bosq.
3) *ἐκ προσ. αὐτῆς* Jac. Nisib. Georg.
4) für *καὶ οὐθεὶς οὐ μὴ* hat Compl. *καὶ μηδείς*.

Digitized by Google

ihre Einsicht zu öffnen. — *ταπεινωθήσεται* = 𝔎: wird erniedrigt werden; 𝔙 und 𝔐: wird singen. — v. 18. *κατοικιῶ σε;* 𝔎 ich werde jene (fem. sing.) wohnen lassen. 𝔙=𝔐: dormire eos faciam. — Durch Versehen des Abschreibers ist in 𝔎 v. 19 das Folgende nach dem zweiten *καὶ μνησθήσομαι* ausgefallen. — v. 21. *καὶ αὐτὸς ἔπαρκ.* 𝔎: und der Himmel [1]). — v. 23: *καὶ ἐρῶ τῷ λαῷ μου* 𝔎: ich werde sprechen zu denen, die kein Volk sind [2]).

Kap. 3. v. 1. 𝔊: *ἀγαπῶσαν πονηρά* = 𝔎; 𝔐=𝔙: dilectam amico. — v. 4. von 𝔎 wörtlich nach 𝔊 übersetzt. 𝔙: sine ephod et sine theraphim; 𝔊: ohne Priestertum, ohne Offenbarungen.

Kap. 4. In v. 2 ist in 𝔎 *καὶ κλοπή* nicht übersetzt. — v. 3. *καὶ σμικρυνθήσεται* ist von 𝔎 vor *σὺν τοῖς θηρίοις* übersetzt, wodurch der Sinn ein etwas anderer wird: deßwegen wird die Erde trauern und alle, die sie bewohnen; sie wird dahinwelken u. s. w. — congregabuntur in 𝔙 unrichtig für: werden mangeln. — v. 4 *μου* nach *ὁ δὲ λαός* fehlt in 𝔎. — v. 5ᵇ 𝔎=𝔊. v. 6 zu Anfang fehlt in 𝔎 *ὡμοιώθη.* — 6ᵇ geht 𝔎 seinen eigenen Weg: und ich werde auch vergessen das Gesetz (*νομος* umschrieben) Israels, und ich werde vergessen ihre Werke (vielleicht *τεχνῶν* für *τέκνων* gelesen). Daß in 𝔊 für *ἐπελάθου νόμον* etwas anderes gestanden haben muß, geht aus der falschen Konstruktion (Acc. für Gen.) hervor, die sonst in 𝔊 nicht vorkommt. v. 7 fehlt in 𝔎: *κατὰ τὸ πλῆθος αὐτῶν.* — v. 8 *ἁμαρτίας λαοῦ μου φάγονται;* 𝔎 macht *ἁμαρτίας* zum Subjekt: die Sünden meines

1) XII, 22, 23, 26, 36, 40, 42, 49, 51, 62, 86, 91, 95, 97, 106, 114, 130, 147, 153, 185, 228, 233, 238, 240, 310, 311 Compl. Ald. Alex. Theophyl. Cyrill 87. Hieron. 2) *μου* fehlt 53. 153.

Digitized by Google

Volkes werden sie (eos) verzehren. K übersetzt 10^b weil sie Gott verlassen haben, um zu bewahren (v. 11) Unzucht und Wein und Trunkenheit [1]); das Herz meines Volkes nahm dieses auf sich. — v. 12. *ἀπήγγελλον αὐτῷ* K: sie beurteilten ihn. v. 14 statt *ὅταν μοιχεύσωσι* hat K: und ihre Söhne. Das Folgende findet sich nur bei K: deßwegen sind sie schlecht; sie vermischten sich mit den Völkern (*ἔθνος* umschrieben) und gaben gute Gerüche mit den Unreinen, und das Volk ohne Einsicht hing an den Dirnen. — v. 15. *εἰς τὸν οἶκον Ὢν* übersetzt K: in das Haus der Ungerechtigkeit [2]) (das hebräische אָוֶן). — v. 17. *ἰδωλον, εφρεμ, σκανδαλον* umschrieben.

Kap. 5. *Ἰταβυριον* K: *ιταβιριον*. — v. 2 macht den Erklärern viel Schwierigkeit. K folgt G, indem er übersetzt: dieses (Netz) steckten die auf Jagd Ausgehenden fest; auch das Folgende = G. — v. 8 ist *ων* auch von K beibehalten [3]), während es 4_{16} übersetzt ist. v. 13. *Ιαρειμ* K: *ιαριμ*. — *ἰάσασθαι ὑμᾶς*; K: ihn (zu heilen). v. 14. K hat nach „Juda" den Zusatz: ich werde ihnen entgegenrennen auf dem Wege der Assyrier wie ein gereizter, hungriger Bär [4]).

Kap. 6. v. 3. *διώξωμεν* K: und wir werden folgen [5]). — v. 6. das *ἤ* beidemal sehr sinngemäß durch „mehr, als" übersetzt. — v. 8. K = G. — in v. 10 hat K eine

---

1) ebenso verbinden: 22, 106, Theophyl. Arm. Ed.

2) *τῆς ἀδικίας* haben III, XII, 26, 36, 40, 68, 87, 91, 97, 106, 228, 233, 310. Ald. Theoph. 49.

3) findet sich in keinem Cod. übersetzt. 10_{8} u. $_{8}$ ebenfalls von K beibehalten, ist *ἀδικίας* von 68, 97, 228, 310 Ald zugesetzt.

4) Theophyl. + *ὡς πανθήρ*.

5) (*καὶ*) *διώξομεν* 130. 153. Hieron.

Digitized by Google

andere Interpunktion; er übersetzt: in dem Hause Israel sah ich schreckliche Dinge [1]).

Kap. 7. v. 1. *ἐν τῷ ἰάσασθαί με*; K: wenn ich umgewendet haben werde. — *ἀδικια, κακία*; K beide Mal *κακια* umschrieben [2]). — *κλέπτης* K: der Ungerechte und Dieb. — *ἐκδιδυσκων* (ausplündernd); K: und es wird ausplündern [3]). — v. 2. G: vor meinem Angesichte; K: vor ihrem Aug. — v. 3. *αὐτῶν* nach *ψεύδεσιν* fehlt in K. — v. 5. *ἡμέραι* K: in den Tagen [4]). v. 6. *ἐν τῷ καταράσσειν* (herunterreißen) *αὐτοὺς ὅλην τὴν νύκτα, ὕπνου Ἐφραὶμ ἐνεπλήσθη*; K: infolge des Fluches (glaubte also *καταρασθαι* zu lesen); mit Schlaf wurde E. erfüllt die ganze Nacht. — v. 7. „ihre Herzen" ist in K nach *κλιβανος* noch hineingekommen [5]). — v. 14. G: nicht riefen zu mir ihre Herzen; K: nicht riefen sie zu mir in ihren Herzen.

Kap. 8. v. 1. K hat nach G: in ihrem Busen wie Erde. — v. 4. folgt K mehr M (und V), denn er hat: Sie herrschten für sich selbst und nicht durch mich; Fürsten (*ἀρχων*) sind sie geworden [6]), und mir machten sie es nicht bekannt (cf. V: principes extiterunt et non cognovi); ihr Silber und ihr Gold haben sie zu Bildern sich gemacht, auf daß sie zu Grunde gingen. — v. 6. *ἐν τῷ Ἰσραηλ*; K: bei den Söhnen Israels. — *πλανῶν* K: herumirrend. — v. 8. *κατεπόθη Ἰσραηλ* K: Sie haben Israel verschlungen.

Kap. 9. v. 4 übersetzt K: weil die Brode ihrer

---

1) = Hieron. 2) wie 91, 233, 311. 3) *γυμνώσει* Arm. MS. Arm. Ed. 4) Slav: *ἐν ἡμέραις*. 5) wie in der ganzen Gruppe. 6) Slav. *ἄρχοντας καθίστασαν*.

Digitized by Google

Seelen nicht eingehen werden in das Haus Gottes [1]). — v. 7 *σου* nach *ἀνταποδ.* fehlt in K. — v. 8. K hat: Ein Späher (*σκοπος* umſchr.) iſt Ephraim, ein Prophet mit Gott. — *μανίαν ἐν οἴκῳ θεοῦ κατέπηξαν* K: als einen Unſinnigen nahmen ſie ihn feſt im Hauſe Gottes. — v. 10. *σκοπὸν πρωΐμον* (Frühwächter) K: als erſten Wächter. — K: zu + ihrer] Schande [2]). — v. 12. *ἀτεκνωθήσονται* K: ohne Kinder ſind ſie geweſen. v. 13. überſetzt K: Ephrem, wie ich ſah, ſtellten ihre Söhne als Beute hin, und wie man ſeine Söhne herausführt ſie zu tödten. G: *εἰς ἀποκέντησιν* (zum Durchſtechen). — v. 14. „Gieb ihnen" wiederholt K vor *μήτραν* [3]). — 15. *Γαλγαλ* K; *γαλγαλα.*

Kap. 10. v. 1. *ἄμπελος εὐκληματοῦσα* überſetzt K: Ein guter Weinſtock, ſein Schößling (*κλημα* umſchrieben) iſt Iſrael. — *ὁ καρπὸς εὐθηνῶν* (gedeihen) *αὐτῆς*; K: ſeine Frucht überreich. — v. 4 *ἄγρωστις* umſchrieben: *ακροστεν.* — v. 5. K überſetzt: zum Kalbe [4]) des Hauſes On werden pilgern. — v. 6. K. überſetzt: Und ſie ſelbſt feſſelten ihn; ſie brachten ihn zu den Aſſyriern als Geſchenk dem Könige Jarim. — v. 9 K: der Krieg kommt. — v. 10. *ὀυσιν* fehlt bei K. — v. 13. *καρπόν* vor *ψευδῆ* fehlt in K [5]). — v. 14. *ἐν τῷ λαῷ σου* K: in ſeinem Volke.

Kap. 11. v. 1. *ὄρθρου* fehlt in K. — *Ισραηλ* zwiſchen *και* und *εγω* geſetzt. — *τὰ τέκνα αὐτοῦ* K: meinen Sohn [6]) = B und M. — v. 5. *ἐν Αἰγύπτῳ* K:

---

1) wie allein Hieron. 2) Arm. Ed. 3) wie faſt die ganze Gruppe. 4) *παρὰ τῷ μόσχῳ* Compl. 5) G: *ἐν τοῖς ἁμαρτήμασί σου.* K mit der ganzen Gruppe: *ἐν τοῖς ἅρμασί σου.*

6) *τὸν υἱόν μου* Origen. Athan. Chrysost. Arm. Ed. Slav. Mosq. Jacob Nisib.

Digitized by Google

im Lande Egypten [1]). — v. 6. *καὶ ἠσθένησεν ἐν ῥομφαίᾳ* K: es war das Schwert [2]) cf. V: coepit gladius. — v. 11 *ἐκστήσονται* K: sie werden zitternd herbeifliegen. In v. 12 hat K einige Umstellungen: Es umgab mich in Lüge Ephrem und das Haus Israel und Juda in Gottlosigkeit; nun erkannte sie Gott, und es wird genannt werden: das heilige Volk Gottes.

Kap. 12. v. 1 übersetzt K, als wenn er gelesen hätte: *ὁ δὲ Ἐφραὶμ πονηρὸν πνεῦμά ἐστιν, ἐδίωξε καύσωνα, κενὰ καὶ μάταια ἐπλήθυνε ὅλην τὴν ἡμέραν.* — v. 2. K hat *κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ* zum Vorhergehenden gezogen. — v. 4. *ἐν τῷ οἴκῳ Ὢν* K: in meinem Hause [3]). V und M: in Bethel. — *πρὸς αὐτούς* K: mit jenem [4]). V: nobiscum. — v. 6. *ἐν θεῷ σου* K: zu Gott, deinem Herrn [5]).

Kap. 13. v. 1 *ἐν τῷ Ἰσραὴλ* K: aus Israel. — v. 2. *νῦν* fehlt in K. — *αὐτοῖς* hat K zum Folgenden gezogen. — v. 3. *καὶ ὡς ἀτμὶς ἀπὸ δακρύων* (und wie der Dampf von den Thränen). K. übersetzt: und wie der Dampf (oder Rauch) aus dem Schornsteine = V (und M): et sicut fumus de fumario. Abgesehen davon, daß die Übersetzung in G keinen vernünftigen Sinn giebt, und es auch nicht erklärt werden kann, wie G zu „Thränen" gekommen ist, weist meiner Ansicht nach K mit Sicherheit darauf hin, daß in G der Fehler eines Abschreibers vorliegt. Deßhalb schreibe ich für *ἀπὸ δακρύων*: *ἀπὸ*

1) XII, 49, 198. 2) Hieron. infirmatus est gladius. *ἐν* fehlt in der Mehrzahl der Gruppe. 3) III, XII, 26, 36, 49, 62, 86, 106, 147, 198, 233, 311, Arm. MS. Arm. Ed.

4) *πρὸς αὐτόν* mehrere Codd. 5) *πρὸς κύριον τὸν θεόν σου* XII, omnes codd. Sergii.

Digitized by Google

δικτύων (Netz, Gitter) = hebr.: אֲרֻבָּה, das an dieſer Stelle ſteht [1]). Auffallend iſt noch, daß für *χνοῖς* ſich in K der Ausdruck *αθμις* findet, welches weder ein griechiſches, noch ein koptiſches Wort iſt und offenbar eine Umſchreibung des *ἀτμις* (*ἀπὸ δικτύων*) ſein ſoll, während dann *ἀτμις* an ſeiner Stelle richtig überſetzt iſt. — v. 4. Alle Zuſätze in G ſind auch in K überſetzt. — v. 6. *αἱ καρδίαι αὐτῶν*. K: in ihren Herzen. — v. 11. *καὶ ἔσχον* K: und ich nahm ihn weg [2]) = V et auferam.

Kap. 14. v. 1 *ἠσθένησαν* K hat die zweite Perſon: du biſt ſchwach geworden [3]) cf. V: corruisti. v. 2 zum Schluß hat K den Zuſatz: und unſere Seele (*ψυχη*) wird ernährt werden in Gutem (*αγαθον*) [4]). v. 3 fehlt *ἔτι* in K. — v. 4. Für *ἀγαπήσω αὐτοὺς ὁμολόγως, ὅτι ἀπέστρεψεν* hat K nur überſetzt: *ἀποστρέψω* [5]).

Joel (in K, M und V an zweiter, in G an vierter Stelle). Kap. 1. v. 1 G und K: *βαθουηλ*; M und V: Phatuel. — v. 2. *εἰ γέγονε τοιαῦτα* K: ob Werke geſchehen ſind ſo. — v. 4. *τῆς κάμπης* (Raupe); K: Wurm. — *βρουχος* iſt in K umſchrieben: *φρουχος*. — v. 5. *ἐκνήψατε* (werdet wieder nüchtern) K umſchreibt. V: expergiscimini — den Zuſatz: *ἐξ οἴνου αὐτῶν* hat auch

---

1) Dies hatte ich geſchrieben, bevor ich Holmes-Parsons erhalten hatte und laſſe es ſtehen zur Warnung davor, daß auch der ſchönſten Konjektur nicht zu ſehr zu trauen iſt. Die Überſetzung der LXX iſt: *ἀπὸ ἀκρίδων* (אַרְבֶּה), wie Hieron. (de locustis) und mehrere codd. haben. *ἐκ καπνοδόχης* III, XII, 22, 26, 36, 49, 51, 106, 198, 233, 238, 310; offenbar nach M verbeſſert; dieſen folgt K. 2) mehrere: *ἀνέσχον*.

3) ziemlich die ganze Gruppe. 4) in mehreren codd.

5) *ἀποστρέφω* XII, *ἀποστρέψω* 26, 49. 106. Alex. *ἀπέστρεψα* Compl.

Digitized by Google

R; ebenſo εὐφροσύνη καὶ χαρά. — v. 6 μου nach γῆν fehlt in R. [1]). — v. 8 R:G (welcher אלי zweimal überſetzt hat). — v. 9 R ſetzt vor den Vers: „weil". — κυριου am Schluß fehlt in R. [2]). — Durch Verſehen iſt in R ausgefallen: ἐξηράνθη οἶνος, ὠλιγώθη ἔλαιον, ἐξηράνθησαν γεωργοί. ὀρνεῖτε κτήματα ὑπὲρ πυροῦ καί. v. 11. ἐξ ἀγροῦ R: auf dem Acker. — v. 13 R hat nach θεοῦ noch κυρίου überſetzt [3]). — v. 15 ἥξει R: kommt. — R ſchließt mit v. 15 den Gedanken und überſetzt v. 16: Vernichtet ſind die Speiſen vor euren Augen, vom Hauſe eures Gottes Freude und Jubel. — v. 17. αὐτῶν nach φατναις fehlt in R. — v. 18 ἑαυτοῖς R: für uns [4]). — βουκόλια βοῶν R: die Schafheerden; derſelbe Ausdruck iſt geſetzt für τὰ ποίμνια τῶν προβάτων. — v. 19. κύριε R: o Herr, mein Gott. — Kap. 2. v. 1. πάρεστιν R: kommt [5]). — v. 2 ἕως ἐτῶν fehlt in R, ſteht aber, wie Tattam in der Anmerkung angiebt, in der Copt. Liturg. — v. 3. In R fehlt καὶ ἀνασωζόμενος οὐκ ἔσται αὐτῷ. — v. 4. καταδιώξονται R: werden ſie fliehen; cf. V: current. — v. 5. ὡς φωνὴ φλογὸς πυρός. R: wie eine Feuerflamme [6]). — παρατασσόμενος R: wird ſich verſammeln. — v. 7. Der Anfang: ὡς μαχηταὶ δραμοῦνται fehlt in R, findet ſich aber in der Copt. Liturg. — v. 10. πρὸ προσώπου αὐτοῦ R: vor ihrem Antlitze [7]). — v. 11. καὶ τίς ἔσται ἱκανὸς αὐτῇ. R: und wer wird an ihm beſtehen können? cf.

1) Hieron. auch nur: super terram.
2) wie faſt in der ganzen Gruppe.
3) wie XII, 91. 233. Arm. MS. Arm. Ed.
4) Hieron. nobis. 5) διότι ἦλθεν Arm. MS. Arm. Ed.
6) πυρός fehlt 239. Ald.
7) αὐτῶν III, XII, 42, 49, 51, 106, 153, 233.

Digitized by Google

B: et quis sustinebit eum. — v. 13. *μακρόθυμος* fehlt in K. — v. 19. Der Anfang: *καὶ ἀπεκρίθη κύριος, καὶ εἶπε τῷ λαῷ αὐτοῦ* iſt in K ausgefallen. — v. 25. *μου* nach *ἡ δύναμις* fehlt in K. — v. 27. — K: mein ganzes Volk [1]). — v. 29. *ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου* hat K an den Anfang geſetzt; nach *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* ſetzt K hinzu: werden ſie prophezeien (*προφητευιν*) [2]). — Abweichend von G lautet v. 30 bei K: Und ich werde Zeichen geben am Himmel oben und Wunder auf Erden unten: Blut und Feuer [3]). B: dabo. Das *δώσωσι* in G iſt in *δώσω* zu verbeſſern.

Kap. 3. v. 1. *καὶ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* fehlt in K. — v. 2. *πρὸς αὐτούς* K: mit ihnen [4]) cf. B: cum eis. — *καὶ τὴν γῆν μου κατεδιείλαντο* K: und das Land unter ſich geteilt haben. — v. 4 *ἀνταποδίδοτε* und *μνησικακεῖτε* hat K. im Futurum überſetzt, wie auch B. hat. — v. 5. *καὶ* hat K. noch vor *τὰ καλά* überſetzt [5]) — v. 6. *τοῖς υἱοῖς τῶν Ἑλλήνων* K: den Griechen. — v. 9. weicht von G ab und ſchließt ſich im erſten Teile genau an B an: Verkündigt dies unter den Völkern (*ἔθνος*; B: clamate hoc in gentibus), heiligt den Krieg (*πολεμος*; B: sanctificate bellum), heiligt die Kämpfer, ſteiget auf, alle Kriegsleute. — v. 11. K hat zum Schluß den Zuſatz: Gott, du haſt Kraft gegeben allen deinen Tapfern. — v. 13. *ὑπερεκχεῖτε τὰ ὑπολήνια* K: übergefloſſen iſt das Maß der Kelter [6]). — v. 14. Ausgefallen iſt in K:

1) *πᾶς* zugeſetzt: XII, 26, 49, 106, 198, 233, 240. Compl. Alex.

2) + *καὶ προφητεύσουσιν* 36, 49, 68, 86, 95, 97, 130, 185, 228, 310, 311. Ald. Arm. MS. Arm. Ed.

3) *ἄνω* und *κάτω* findet ſich bei einzelnen.

4) *μετ' αὐτῶν* Slav. 5) wie die Mehrzahl der Gruppe.

6) *ὑπερεκχεῖνται* 10 codd. Sergii. Hieron. redundant torcularia.

Digitized by Google

ὅτι ἐγγὺς ἡμέρα κυρίου ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης (das Auge des Überſetzers ging von einem *τῆς δίκης* zum andern über). — v. 17. ℵ. + meinem (heiligen Berge)[1] — *οὐκέτι* fehlt in ℵ.

Amos (in ℵ, 𝔐 und 𝔙 an dritter, in 𝔊 an zweiter Stelle). Kap. 1. v. 1. *Ἀκκαρειμ*; ℵ: *ιακκαριμ*. — *Ὀζίου*; ℵ des *οσιας*. — v. 3. *ἐπὶ ταῖς τέσσαρσιν* ℵ: wegen des Vierten (Vergehens); im Übrigen=𝔊. — v. 4 *υἱοῦ Ἀδερ*; ℵ: des Hauſes *αδερ*[2]. — v. 5. *ἐξ ἀνδρῶν Χ.*, ℵ: von den Söhnen *χαρραν*. — v. 6. *ἐπὶ ταῖς τέσσαρσιν* hier und an den übrigen Stellen von ℵ ſo, wie im dritten v. überſetzt. — v. 8. *καὶ ἐξαρθήσεται φυλὴ* ℵ: und es werden aufgehoben werden ihre Stämme (*φυλῆ*)[3]. — v. 11. ſtatt *ἐλυμήνατο μητέρα* hat ℵ geleſen und überſetzt: *ἐλυμήνατο μήτραν*, was auch dem 𝔐. entſpricht[4]. — v. 12. *θεμέλια τειχέων αὐτῆς*; ℵ: ihre Mauern. — v. 13. *αὐτόν* ℵ hat den Plur. überſetzt[5]. — v. 14. *Ῥαββαθ* ℵ: *ραββα*[5]); cf. 𝔙: Rabba. — *ἐν ἡμέραις*; ℵ: am Tage[6]); 𝔙: in die. —

Kap. 2. v. 3. *πάντας* ℵ: alle Fürſten (*αρχων*); 𝔙: omnes principes. In 𝔊 iſt *ἄρχοντας* ausgefallen. — v. 4. *αὐτόν* ℵ hat den Plur.[5]). — v. 7. *αὐτοῦ* nach *πατήρ* fehlt in ℵ[6]). — v. 8. *οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν* iſt in ℵ nicht überſetzt. — v. 16. ℵ überſetzt die erſte Hälfte: und er wird nicht ſein Herz finden bei den Mächtigen[7]); 𝔙: inter fortes.

1) mehrere codd. und Hieron. 2) *οἴκου Ἀδερ* 239.

3) ausgefallen iſt in ℵ: *καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρα μου ἐπὶ Ἀκκαρων*. 4) *μήτραν* XII, 22, 26, 36, 40, 49, 51, 86, 95, 106, 153, 185, 198, 238, Compl. Alex. Slav. Ostrog.

5) die Mehrzahl aus der Gruppe. 6) 153. Compl. Basil. M.

7) *ὁ κραταιὸς οὐ μή* fehlt bei verſch. *ἐν δυνάσταις* 23, 68,

Digitized by Google

Kap. 3. v. 5. *εἰ σχασθήσεται παγὶς ἐπὶ τῆς γῆς.* K: wäre der Strick auf der Erde. — v. 8. *ἐρεύξεται* von K durch das Perfectum überſetzt. — v. 9. *ἐπὶ τὸ ὄρος,* K: auf die Berge [1]). — v. 11. K. genau nach G überſetzt. — v. 12. *ὃν τρόπον* fehlt in K. — *κατέναντι τῆς φυλῆς καὶ ἐν Δαμάσκῳ* K: vor den Stämmen und Damaskus [2]). — v. 13. *ἀκούσατε;* K: ſprechet [3]). — vor *τῷ οἴκῳ Ἰακωβ* hat K noch eingeſchoben: Israel [4]) — v. 14. *Βαιθηλ;* K: *βεθηλ.* — *τοῦ θυσιαστηρίου* K hat den Plur.

Kap. 4. v. 2. K läßt *καὶ λήψονται ὑμᾶς* aus und überſetzt: denn ſiehe, Tage kommen über euch in Waffen und über die, welche mit euch ſind; ſie werden (ſie) hineinwerfen in Keſſel und unter ihnen heizen mit ſchrecklichem (*λοιμος*) Feuer. — v. 3. *καὶ ἐξενεχθήσεσθε* K: und ſie werden euch herausführen. — *εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμάν;* K: auf die Berge von *ερεμων;* B: Armon. — v. 4. *εἰς τὴν τριημερίαν;* K: am dritten Tage, wie auch M hat [5]) während B: tribus diebus. — v. 5. *ἀνέγνωσαν;* K: ihr habt geleſen. — v. 8. K + wiederum (bekehrtet ihr euch nicht) [6]). — v. 10. *ἵππων σου;* K: eurer Pferde [7]).

Kap. 5. v. 5. iſt in K ausgefallen: *καὶ εἰς Γάλγαλα μὴ εἰσπορεύεσθε.* — v. 6. *ὁ οἶκος Ἰωσηφ* K: über das Haus Joſeph. — v. 7. zu Anfang hat K noch *κυριος*

86, 87, 91, 153, 228, 310, 311. Ald. Hieron. inter potentes.

1) 95. 114. 185.

2) *Δαμάσκου* 86. 95. 114. 185.

3) *λαλήσατε* 153. 86 marg. 4) 240.

5) *εἰς τὴν τρίτην ἡμέραν* marg. 86.

6) *οὐδ' οὕτως* oder *οὐδ' ὡς* mehrere codd.

7) 40. Compl. Arm. MS. Arm. Ed. Hieron.

Digitized by Google

geleſen [1]). — v. 8. *τῆς γῆς* ℵ: der ganzen Erde [2]). — ℵ: der Herr, Gott der Allmächtige (*παντοκρατωρ* [3]) iſt ſein Name. — v. 10. *ἐμίσησαν* ℵ: ich haßte. — v. 11. *ᾠκοδομήσατε* und *ἐφυτεύσατε* iſt von ℵ durch Fut. überſetzt [4]). cf. 𝔙: aedificabitis und plantabitis. — v. 13. *ὅτι καιρὸς πονηρῶν ἐστιν.* ℵ: weil die Zeit ſchlecht iſt [5]). — *αὕτη* am Schluß von v. 20. fehlt in ℵ. [6]) — v. 21. *θυσίας* iſt in ℵ ausgefallen [7]). — v. 22 *ὑμῶν* nach *θυσίας* fehlt in ℵ [8]) — v. 25. zum Schluß ℵ + ſpricht der Herr [9]). — v. 26 *Ραιφαν* ℵ: *ρεφαν.* 𝔙: Rempham.

Kap. 6. v. 2. *Εμαθραββα* ℵ: *εμαθραβα,* ℵ wiederholt nach dieſem Worte noch einmal: *καὶ διέλθατε ἐκεῖθεν.* — v. 3. *οἱ ἐρχόμενοι*: ℵ: die Bittenden (hat alſo *οἱ εὐχομενοι* geleſen) [10]) — 5. *οἱ ἐπικρατοῦντες* (herrſchen); die richtige Überſetzung von 𝔊 hat uns hier ℵ aufbewahrt, denn er überſetzt: klatſchend (in die Hände), hat alſo geleſen: *οἱ ἐπικροτοῦντες* (in die Hände ſchlagen, um Beifall zu klatſchen) [11]). — Den Sinn des Folgenden drückt ℵ ſo aus: Sie glaubten, es ſei die Stimme von ſolchen, die kämen, und nicht von ſolchen, die fliehen. v. 6. *τὸν διυλισμένον* (abgeklärt) *οἶνον;* ℵ: den beſten Wein. — v. 12. *ἐντέλλεται* (befiehlt); 𝔙 mandavit; ℵ: wird befreien (es iſt nebenſächlich feſtzuſtellen, was ℵ geleſen hat, da 𝔊 das Richtige hat). — v. 13. *ἐπ'*

1) wie viele aus der Gruppe. 2) 26. 42. Athan. Theod.
3) faſt die ganze Gruppe. 4) mehrere codd.
5) *πονηρός* die Mehrzahl.
6) ebenſo 40, 86 Compl. Basil. 7) fehlt bei den Meiſten.
8) auch bei Cyrill. und Hieron.
9) 233. 239. Chryſoſt. Cyrill. (240).
10) ſo in III, XII, 26. Compl. 36, 49, 228. Chryſoſt.
11) ſo auch richtig in der Mehrzahl der codd.

Digitized by Google

οὐδενὶ λόγῳ K: über die Worte. — v. 14. In K fehlt: *λέγει κύριος τῶν δυνάμεων — Αἰμαθ; K: εμαθ.*

Kap. 7. v. 1. *Γωγ* in K verschrieben: *γωρ.* — v. 4. *οὕτως ἐδειξε μοι κύριος;* K: das ist wie der Herr gesagt hat[1]); und er zeigte mir. — *κυρίου* am Schlusse fehlt in K[2]) — v. 10. *Βαιθηλ* fehlt in K. — v. 12. *καὶ ἐκεῖ καταβίου* K: und dort wirst du sein (Sinn wiedergegeben).

Kap. 8. v. 3. *τὰ φατνώματα* (ausgelegte, getäfelte Decke) *τοῦ ναοῦ* K: die Grundmauern des Tempels. V: cardines templi. — K übersetzt: Viele sind, die gefallen sind; ich will Schweigen machen an jedem Orte. — v. 6. hat K: damit wir besitzen die Armen für Geld und einen Niedrigen für Schuhe (wenn in G. *καὶ* vor *πτωχοὺς* gestrichen wird[2]), entspricht es der Übersetzung in K). — v. 7. *πάντα* fehlt in K. — v. 8. *οὐ* vor *ταραχθήσεται* ist in K ausgefallen. — v. 12. *ἀπὸ τῆς θαλάσσης* ist in K nicht übersetzt[3]).

Kap. 9. v. 2. *ἐὰν κατακρυβῶσιν εἰς ᾅδου* K: Wenn sie in der Unterwelt gewesen sein mögen. — v. 5. In K fehlt: *καὶ ἀναβήσεται ὡς ποταμὸς* hat nur: und es wird aufsteigen ihr Verderben wie der Fluß Egyptens. — v. 6. *ἐπὶ πρόσωπον* K: über das ganze Antlitz. — v. 7. *ἐκ βοθρου* K aus *κυριννη*[4]). cf. V: de Cyrene M: עקיר. Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß K verschiedentlich nach der lateinischen Übersetzung verändert worden ist. — v. 8. *ἐξαρῶ* K: er wird aufheben; V: conteram. — v. 9. *πᾶσι* vor *τοῖς ἔθνεσι* fehlt in K. — v. 10 *μοῦ* nach

1) *οὕτως ἔδοξε μοι* 95. 185.
2) wie in der ganzen Gruppe. 3) fehlt in mehreren codd.
4) *ἀπὸ Κυρίνης* 86 marg. Hieron. de fovea.

Digitized by Google

λαοῦ fehlt in K. — v. 12. überſetzt K: damit mich ſuchen die übrigen Menſchen und alle Stämme, die über dieſelben meinen Namen angerufen haben, ſpricht Gott der Herr, der dieſes macht. — v. 13 zum Schluß ſetzt K hinzu: mit Bäumen.

Abdias (in K, M und V an vierter, in G an fünfter Stelle). v. 1. Ὀβδίου; K: des ἄβδιου [1]) des Propheten (προφητης) [2]) — περιοχήν (Umfaſſen, Umfang) K: Bedrängnis; V: legatum. — v. 5. ποῦ ἂν ἀπερρίφης; K: wohin wäreſt du geworfen worden; V: quomodo conticuisses. M: Wie wäreſt du zu Grunde gegangen. — v. 7. ἕως τῶν ὁρίων; K: bis zu deinen Grenzen [3]). — In K fehlt: ἠδυνάσθησαν πρὸς σέ. V hat dafür: qui comedunt tecum [4]). — οὐκ ἔστι σύνεσις αὐτοῖς. K: Einſicht iſt nicht in dir [5]). V: non est prudentia in eo. — v. 9. οἱ μαχηταί σου K: deine Richter (wie K dazu gekommen iſt, weiß ich nicht); V: fortes tui. — Θαιμαν K: Ἠμαν. — v. 10. διὰ τὴν σφαγὴν καὶ τὴν ἀσέβειαν ἀδελφοῦ σου Ἰακωβ; dafür überſetzt K: Wegen der gottloſen Tödtung, die du begangen haſt im Antlitze Jakobs [6]). V: propter interfectionem et propter iniquitatem in fratrem tuum Jacob. — v. 11 nach ἐξεναντίας ſetzt K hinzu: in Feindſchaft. — v. 12 αὐτῶν nach ἀπωλείας fehlt in K. — v. 14. ἐπὶ τὰς διεκβολὰς αὐτοῦ K: bei ihren Ausgängen [7]). V nur: in exitibus

1) Dieſe Form findet ſich in der ganzen Gruppe.
2) nur in 233. 3) in der Mehrzahl der Gruppe.
4) findet ſich in mehreren codd.
5) ſo kein cod.; die meiſten aus der Gruppe: ἐν αὐτῷ.
6) verſch.: εἰς τὸν ἀδελφόν σου; Hieron.: adversum fr.
7) αὐτῶν mehrere codd.

Digitized by Google

— statt *αὐτοῦ* nach *φεύγοντας* hat K auch *αὐτῶν* übersetzt. — v. 19. In K ist der erste Teil bis *τοὺς ἀλλοφύλους* ausgefallen. — *καὶ τὸ πεδίον Σαμαρείας;* K: und die Gefilde des Gebirges von Samaria. — v. 20. *ἕως Σαρεπτῶν* K: bis *σερεπδα*.

Jonas (in K, M und V an fünfter, in G an sechster Stelle). Kap. 1. v. 2. In K fehlt *τὴν μεγάλην*. V hat grandem. — v. 3. K: einmal *Θαρσις*, zweimal *Θαρσος*. — K läßt *αὐτοῦ* nach *ναῦλον* aus. — v. 4. G: *πνεῦμα*. K: einen großen Wind [1]); V: ventum magnum. — v. 8. In K fehlt: *ἀπάγγειλον ἡμῖν*. An Stelle dessen ist in K übersetzt: Weßwegen ist dieses Übel (*κακια*) dir [2])? cf. V (und M) cuius causa malum istud sit nobis? — v. 10 *ἀπήγγειλαν* für *ἀπήγγειλεν* ist nur Schreibfehler. — v. 13. *ὅτι ἡ θάλασσα ἐπορεύετο καὶ ἐξηγείρετο μᾶλλον ἐπ' αὐτους* hat auch V: quia mare ibat et intumescebat super eos. Anders aber K: und ein großer Wind erhob sich noch mehr gegen sie. — v. 14. *συ κύριε* K: du bist der Herr.

Kap. 2. v. 1. *κήτει* K umschreibt: *κητος*. — v. 3. In K fehlt: *κραυγῆς μου* [3]); in V dafür: clamavi. — v. 6. *ἕως ψυχῆς* K: bis an meine Seele [4]). — v. 8. *τοῦ κυρίου ἐμνήσθην* K: ich erinnerte mich der Barmherzigkeit Gottes. — V: Domini recordatus sum. — *ἐλθοι* K: es möge heraufsteigen. — v. 10. *ἀποδώσω σοι σωτηρίου τῷ κυρίῳ;* K: werde ich dir erstatten, dem

1) + *μέγα* 22, 42, 45, 51. 68, 97. 132, 147. 228, 239, 240, 310 Ald. Hieron.: spiritum magnum.

2) mit einigen Verschiedenheiten (*ἡμῖν* und *ἐν ἡμῖν*) in der Gruppe. 3) fehlt auch in Compl.

4) in der ganzen Gruppe.

Digitized by Google

Gott meiner Rettung. — v. 11. fehlt in ℵ: *ἀπὸ κυρίου* [1]).

Kap. 3. v. 3. In ℵ fehlt: *καὶ ἀνέστη Ἰωνᾶς.* — *ἐκάλεσε* ℵ + zu ihm [2]). — v. 4. nach *πορείαν* hat ℵ noch *ὁδοῦ* gelesen [3]). — 𝔊 und ℵ: noch drei Tage; 𝔙: adhuc quadraginta dies. — v. 5. *ἀπὸ μεγάλου αὐτῶν ἕως μικροῦ αὐτῶν* ℵ hat umgekehrt [4]) 𝔙: a maiore usque ad minorem. — v. 7. *καὶ οἱ βόες* fehlt in ℵ. — v. 8. *πρὸς τὸν θεόν;* ℵ: zu Gott dem Herrn [5]). — v. 10. zum Schluß fehlt in ℵ: *καὶ οὐκ ἐποίησε* [6]).

Kap. 4. v. 1. *καὶ συνεχύθη;* ℵ dafür: im Herzen. — v. 2. *μακρόθυμος* fehlt in ℵ. — v. 3. *δέσποτα κύριε;* ℵ: mein Gebieter. — v. 5. *ὑποκάτω αὐτῆς* ℵ + im Schatten [7]). — v. 6. vor allen seinen Leiden. — v. 8. das *καὶ* vor *προσέταξεν* übersetzt ℵ mit: sofort. — v. 9. ℵ hat nur: Bist du sehr traurig bis zum Tode?

Michäas (in ℵ, 𝔐 und 𝔙 an sechster, in 𝔊 an dritter Stelle). Kap. 1. v. 1. *πρὸς Μιχαίαν;* ℵ: an *μιχεας.* — *Μωρασθει;* ℵ: *μωραθι* [8]). — v. 2. *λαοί;* ℵ: alle Völker (*λαος*) [9]) cf. 𝔙: populi omnes. — *κυριος* ist einmal nach *ἔσται* zu streichen. — v. 3. *καὶ ἐπιβήσεται* fehlt in ℵ [10]). — v. 5. *οἶκον* vor *Ἰουδα* fehlt in ℵ, wie in 𝔙 und 𝔐 [11]) — v. 6. *κατασπάσω εἰς χάος τοὺς λίθους αὐτῆς;* ℵ: ich will herunterreißen zur Erde ihre Steine. 𝔙: detraham in vallem lapides eius. — v. 9.

---

1) in mehreren codd.

2) + *πρὸς αὐτόν.* 36. 49. 130. 311 Arm. MS. Arm. Ed. Hieron. 3) + *ὁδοῦ* XII, 26, 36, 45, 49, 228, 233, 238 Alex.

4) wie mehrere codd. 5) 233. Arm. MS.

6) Theophyl. 7) wie in mehreren codd.

8) diese Form in XII, 26, 36, 42, 86, 106, 198. Athan.

9) in der ganzen Gruppe. 10) Euseb. 11) 106.

Digitized by Google

ἕως vor Ἱερουσ. fehlt in K, wodurch der Sinn etwas anders wird [1]). — v. 10. οἱ Ἐνακειμ; K: die in νακιμ [2]) (ἐν Νακιμ, entſprechend dem ἐν Γεθ). — Aus γῆν καταπάσασθε κατὰ γέλωτα ὑμῶν macht K einen Satz und beginnt mit v. 11. einen neuen Gedanken. — v. 11 Statt οἶκον ἐχόμενον αὐτῆς hat K überſetzt: weil er hinzukommt zu ihr (K las ἐρχόμενος). — v. 14. δώσει; K: du wirſt geben [3]). — v. 15. überſetzt K: bis ſie Erben herbeiführen, die du wohnſt im Erbe von Lachis. — ἥξει K: es kam.

Kap. 2. v. 1. ἐγένοντο = K; V: vae. — In K fehlt: καὶ ἐργαζόμενοι κακά. — v. 3. λογίζομαι; K: Fut. — v. 4. ταλαιπωρίᾳ ἐταλαιπωρήσαμεν μερὶς λαοῦ verbindet K mit einander und überſetzt: Im Elend iſt elend ein Teil meines Volkes. — v. 9. In K fehlt αὐτῶν nach τρυφῆς. — v. 10. ἕνεκεν ἀκαρθασίας in K nach φθορᾷ überſetzt, wodurch der Sinn etwas anders wird. — v. 11. τοῦ λαοῦ τούτου K: meines Volkes. — σὺν πᾶσιν überſetzt K: nach Ἰσραηλ und ſetzt vorher „mir" hinzu. — v. 13. K überſetzt: Durch Teilung teilten ſie vor ihrem Antlitze und warfen weg die Pforte und ſchritten durch dieſelbe.

Kap. 3. v. 1. αἱ ἀρχαί; K umſchreibt: die ἀρχων, als wenn er οἱ ἄρχοντες geleſen hätte; V: principes. — v. 3. ἀπ' αὐτῶν fehlt in K vor ἐξέδειραν. — v. 5. V: sanctificant; K: ſie haben erregt = G. — v. 12. εἰς ἄλσος δρυμοῦ; K: wie ein Wald [4]) V: in excelsa silvarum.

Kap. 4. v. 2. καὶ πορεύσονται K + zu ihm [5]). —

1) 86. Arm. Ed. 2) ἐνἌχειμ mehrere; Hieron.: in Bachim.
3) Die Mehrzahl der Gruppe.
4) ὡς ἄλσος δρυμοῦ III, XII, 26, 40, 106, 153, 228, 233. Cyrill. 5) in einzelnen codd.

Digitized by Google

v. 3. ἕως εἰς μακράν ℵ + Land [1]). — v. 5. πορεύσονται; ℵ: werden gerufen werden (Copt. Liturg. giebt den griech. Text wieder). 𝔙: ambulabunt. — v. 6. εἰσδέξομαι ℵ + mir. — v. 10. ὁ θεός σου ℵ: unser Gott.

Kap. 5. v. 1. νῦν ἐμφραχθήσεται (wird zerstört werden) θυγατὴρ ἐμφραγμῷ; ℵ: Jetzt mit Zerstörung wurde ich zerstören die Tochter Ephrems [2]) 𝔙: nunc vastaberis filia latronis. — ἐφ' ἡμᾶς; 𝔙: super nos; ℵ: über euch [3]). — v. 2. ὀλιγοστὸς εἶ; ℵ: Du bist nicht die Geringste [4]). — ἐξελεύσεται ℵ + ἡγούμενος (umschrieben) [5]). — v. 4. καὶ ὄψεται; ℵ: und wird sie befreien; in 𝔙 steht dafür kein Verbum. — νῦν nach διοτι fehlt in ℵ. — v. 5. καὶ ἔσται αὐτῇ εἰρήνη; ℵ: und es wird mein Friede sein. — v. 6. Νεβρωδ; ℵ: νεφροχ 𝔙: Nemrod. — v. 10. τοὺς ἵππους ℵ: deine Pferde 𝔙: equos tuos [6]).

Kap. 6. v. 1. für ἀκούσατε δὴ λόγον. κύριος εἶπεν übersetzt ℵ: Höret, was der Herr gesagt hat [7]) = 𝔙: audite quae Dominus loquitur. — v. 2. ℵ übersetzt: αἱ φάραγγες καὶ θεμέλια [8]). — v. 5. ἀπὸ τῶν σχοίνων umschreibt ℵ: von den σχοινος [9]). 𝔙: de Setim. — ὅπως γνωσθῇ ἡ δικαιοσύνη τοῦ κυρίου; ℵ: damit es (das Volk) sich erinnere an die Gerechtigkeit Gottes. —

1) 26, 36, 40, 42, 49, 106, 153, 198, 233. Alex. Slav.

2) Εφραιμ in versch. Codd. zugesetzt.

3) ἐφ' ὑμᾶς in mehreren Codd.

4) μὴ 22, 26, 36, 49, 51, 61, 62, 86, 87, 91, 95, 97, 106, 114, 147, 185, 228, 238, 239, 240, 310. Hieron.: nequaquam minima es. 5) Theodoret, Alex. Euseb.

6) so in der ganzen Gruppe.

7) mit einigen Verschiedenheiten fast in der ganzen Gruppe.

8) Arm. MS. Arm. Ed. 9) Hieron.: de Schoenis.

Digitized by Google

v. 6. *ἀντιλήψομαι θεοῦ μοῦ ὑψίστου;* K: damit ich aufnehme meinen erhabenen Gott [1]). — v. 7. *ὑπὲρ ἀσεβείας* K + *μου* [2]). — v. 8. *εἰ* zu Anfang fehlt in K [3]) — v. 9. *τῇ πόλει* K: in der Stadt. — v. 13. iſt *ἀφανιῶ σε ἐν ταῖς ἁμαρτίαις σου* in K ausgefallen. — v. 14. *καὶ συσκοτάσει* (umfinſtern, umdunkeln) *καὶ ἐκνεύσει* (ausbiegen); dafür K: und ich werde dich hinauswerfen [4]), und du wirſt erfaßt werden. V: et apprehendes (ſollte das ein Schreibfehler für apprehenderis ſein?) — v. 15. *καὶ οἶνον* K: du wirſt Wein quetſchen [5]). v. 16. *πάντα* vor *τὰ ἔργα* fehlt in K [6]). — *ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν* K: in ihrem Rate [7]), wie im Hebräiſchen; V: in voluntatibus eorum.

Kap. 7. v. 1. *ὡς* vor *ἐπιφυλλίδα* fehlt in K. — *τὰ πρωτόγονα;* K für diejenigen, die zuerſt ankommen. — *ψυχή* K: meine Seele. — v. 3. *καταθύμιον ψυχῆς αὐτοῦ ἐστιν.* K: Es ſprach für ſeine Seele Wohlgefälliges der Mächtige. cf. V: et magnus loquutus est desiderium animae suae. — v. 4. zum Schluß fehlt in K: *αὐτῶν* — v. 5. zu *φίλοις* und *ἡγουμένοις* hat K: „eure" hinzugefügt. — v. 10. *ἐν ταῖς ὁδοῖς ἡμέρα* hat K überſetzt: *ἐν ταῖς ἡμέραις.* V-G. — v. 11. *σου* nach *νομμα* fehlt in K. — v. 12. *ἕως τοῦ ποταμοῦ* K + Syriens; es werden zahlreich werden die Gewäſſer und die Verwirrung [8]). V

1) Hieron.: si suscipiam Deum meum excelsum.

2) in mehreren Codd. 3) ſo 22, 23, 51, 91, 240, 311.

4) *ἐξώσω σε ἐν σοι καὶ καταλήψει* 91 (supra scr. ab al. m.) *ἐξώσω σε καὶ ἐκνεύσεις* Arm. Ed.

5) *καὶ ποιήσεις οἶνον* in mehreren Codd.

6) Compl. 7) *ἐν ταῖς βούλαις αὐτῶν* in der ganzen Gruppe.

8) es finden ſich ähnliche Zuſätze: *Συριας . ἡμέρᾳ ὕδατος καὶ θορυβοῦ;* aber kein Cod.-K.

Digitized by Google

hat noch weniger als G. — v. 13. *ἀπὸ τῶν καρπῶν*; R: wegen der Früchte [1]). V: propter fructum. — v. 14 *σου* nach *ῥάβδῳ* fehlt in R. — *τὴν Βασανίτιν* R: in *βασαν.* — v. 15. *ἐξοδίας σου.* R: unsers Auszuges. V: egressionis tuae. — *ἐξ Αἰγύπτου* R: aus dem Lande Egypten [2]). V: de terra Aegypti. — v. 16. *καὶ ἐκ πάσης τῆς ἰσχύος αὐτῶν.* R: bei all' ihrer Tapferkeit [3]). V: super omni fortitudine sua. — v. 17. *θεῷ ἡμῶν* R: ihrem Gott. — *ἀπὸ σοῦ* R: vor ihm. V=G. — v. 18. *τῆς κληρονομίας αὐτοῦ* R: deines Erbes [4]) V: haereditatis tuae. — *εἰς μαρτύριον* R: bis zum Ende. V: et ultro. M: für immer. — v. 19. *οἰκτειρήσει ἡμᾶς* R: er wird sich eurer erbarmen. — v. 20. *ὤμοσας* R: er hat geschworen [5]). V: jurasti.

Nahum (bei allen an siebenter Stelle). Kap. 1. v. 1. In R fehlt: *λῆμμα Νινευή.* — statt *Ἐλκεσαίου* hat R: des *προφητης* [6]). — v. 2. ist in R: ausgefallen: *ἐκδικῶν κύριος, ἐκδικῶν κύριος μετὰ θυμοῦ* [7]) — v. 3. *καὶ ἀθῶον οὐκ ἀθωώσει* (den Ungestraften wird er nicht ungestraft lassen). R: und den Unschuldigen wird er nicht heiligen. V: et mundans non faciet innocentem: M: mundando non mundat. — v. 4. *πάντας* vor *τοὺς ποταμούς* fehlt in R. — *Βασανίτις.* R: *βασαν.* V: Basan. — v. 5. *ἀνεστάλη.* R: beugte sich. V: contremuit. — *ἡ σύμπασα.* R: jeder Ort. V: et orbis. — v. 6. G: Felsen wurden von ihm zerschmettert; V: dissolutae sunt. R:

1) mehrere Codd.: *ἐκ καρπῶν.* Compl.: *διὰ τοὺς καρποὺς.*
2) Die meisten aus der Gruppe: *ἐκ γῆς Αἰγύπτου.*
3) Compl. *ἐν πάσῃ ἰσχύϊ αὐτοῦ.* Hieron. in omni fortitudine sua. 4) 95. 185. 5) *ὤμοσε* 40, 153, Compl. Arm. MS. Arm. Ed. 6) 95. 185. 7) 26. 240.

Digitized by Google

wurden in Bewegung geſetzt. — v. 7. χρηστος ſteht in K in der Abkürzung χρσ̄ (= Χριστος). — v. 8. überſetzt K: und in der Sündflut (κατακλισμος), die hereinbricht, macht er ein Ende denen, die ſich über ihn erheben. B: consummationem faciet loci eius. — v. 12. ἔτι am Schluß fehlt in K, ſonſt = G. — v. 13. τους δεσμους K: deine Feſſeln. — v. 14 ἔτι fehlt in K. — ὅτι ταχεῖς (giebt in G gar keinen Sinn); K: in Eile (K ſcheint hier eigenmächtig gebeſſert zu haben). B: quia inhonoratus es [1]). M: weil du geſchmäht haſt.

G. Kap. 2. v. 1. K überſetzt nach *Iouda*: bei deinen Feſtlichkeiten erfülle deine Gelübde. B-G. — K ſetzt zum letzten Teile als Subjekt hinzu: die Sünder (παρανομος), B: Belial. — εἰς παλαίωσιν = K: B: universus interiit. — v. 2. ἀνέβη ἐμφυσῶν fehlt in K. — zu ὀσφυος ſetzt K: „ihre" hinzu — v. 32. διότι ἐκτινάσσοντες ἐξετίναξαν αὐτους καὶ τὰ κλήματα; dafür hat K: weil ich im Befreien ſie befreite und ihre Feinde, die Niniviten und ihre κλημα (Schößlinge). διέφθειραν zieht K dann zu v. 4. — αὐτοῦ nach ἑτοιμασίας fehlt in K. — v. 5. für λαμπαδες und ἀστραπαι hat K λαμπας umſchrieben. — v. 6. αὐτῆς nach τείχη fehlt in K [2]). — v. 10. K hat nach ἐκβρασμός + καρδίας. — v. 13. οἰκέτι fehlt in K.

Kap. 3. v. 1 iſt in K ausgefallen: οὐ ψηλαφηθήσεται θήρα. — v. 2 fehlt in K: καὶ φωνῆ σεισμοῦ. — v. 3. καὶ βαρείας πτώσεως. K: und vielen Verfalles. — v. 4. ſtatt τους λαους umſchreibt K: die φυλη [2]). — v. 5. καὶ βασιλείαις. K: und den Königen [3]). — v. 7

1) Dieſe Überſ. findet ſich bei einzelnen. Compl.: ὅτι ὠκεῖς.
2) wie in der ganzen Gruppe. 3) τοῖς βασιλεῦσι 153.

Digitized by Google

fehlt in ℵ: *καταβήσεται ἀπό σου και.* — für *δειλαία* umſchreibt ℵ: *ταλεπωρος* (= *ταλαιπ.*). — v. 10. *πάντες* vor *μεγιστᾶνες* fehlt in ℵ. — v. 16. *ὑπὲρ τὰ ἄστρα* ℵ: wie die Sterne. — v. 17 ℵ umſchreibt: *ἀττελαβος* — *ἐπιβεβηκυῖα* ℵ: welche ruhte. 𝔙: quae confidunt. — v. 18. *ἀπῆρεν ὁ λαὸς σοῦ* ℵ: er zerſtreute dein Volk — v. 19 ℵ + werden ſich freuen und vor *κροτήσουσι* [2]).

Habakuk.

Kap. 1. v. 1. lautet bei ℵ: Die *προφητια* des *ἀββακουμ* des *προφητης* [3]); anders in 𝔊 und 𝔙. — v. 2 zum Schluß ℵ + mich [4]). — v. 3. *καὶ ὁ κριτὴς λαμβάνει.* ℵ überſetzt: und der Richter nimmt das Geſicht an (*πρόσωπον λαμβάνειν* = auf das Geſicht, Ausſehen ſehen); die Peſch. ſetzt: Beſtechung hinzu. 𝔙: et contradictio potentior [5]). — v. 4. *διεσκέδασται* ℵ: iſt abgeſchafft. — v. 6 ℵ nach *Χαλδαιους* + welche Kämpfer ſind [6]). — v. 7 iſt in ℵ ausgefallen: *καὶ τὸ λῆμμα αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐξελεύσεται.* — v. 13. *ὁ ὀφθαλμός.* ℵ: mein Auge [7]); 𝔙: oculi tui — *ἐπὶ πόνους ὀδύνης.* ℵ: auf die Mühen und Schmerzen. — v. 17. *ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ.* ℵ: er wird ſein Schwert herausziehen [8]).

Kap. 2. v. 1. *ἀποκριθῶ* ℵ + ihm. — v. 2. *πρὸς*

---

1) *ὥσπερ τὰ ἄστρα* 42. 91, *ὡσει* 130. 311. *ὡς* Compl. Arm. MS. Arm. Ed. Hieron. 2) *χαρήσονται καί* 40. 153. 198. 233.

3) *ἑρμήνεια Ἀββακουμ τοῦ προφήτου* 95. 185. *προφητεία* A. Arm. MS. Arm. Ed. 4) + *με* Origen.

5) + *τὸ δῶρον* Arm. MS. + *δῶρα* Arm. Ed. + *κρίσιν* 68. 70. 97. 228. Ald. 6) + *τοὺς μαχητάς* XII, 26, 36, 49, 106, 153, 198, 233, 239. Ales. 7) ſo III, 106; mehrere andere + *σου.* 8) *ἐκκαινώσει μάχαιραν αὐτοῦ* marg. 86.

Digitized by Google

μὲ vor *κύριος* fehlt in K. — v. 4. *ἐκ πίστεώς μου.* K: aus dem Glauben [1]). B: in fide sua. — v. 5. K hat folgende Reihenfolge und Ausdrücke: der *καταφρονητης* aber, der ſtolze Mann, deſſen Anſturm gewaltig — v. 8. K: *σκυλεύσουσι* + dich. — v. 10. *συνεπέρανας* (mit vollenden). K: du haſt angeſchaut. B: concidisti. — v. 13. *λαοὶ ἱκανοί.* K: viele Völker [2]). — v. 14. *ἡ γῆ* K: jeder Ort [3]). — *ὕδωρ* K: viel Waſſer [4]). — v. 15. K: *μεθύσκων* + *αὐτόν.* es fehlt aber *αὐτων* nach *σπηλαια.* — v. 16. *ἐκ δόξης* K: aus dem Waſſer. — v. 18. *ὁ πλάσας* fehlt in K. — v. 19. *ἐξεγέρθητι* iſt in K nicht überſetzt, hat aber für *ὑψώθητι* zwei Verba: erhebe dich, ſtehe auf.

Kap. 3. v. 3. *κατασκίου δασέος* überſetzt K: er iſt im tiefen Schatten der Bäume. — v. 5. *καὶ ἐξελεύσεται εἰς πεδία κατὰ πόδας αὐτοῦ* überſetzt K: und es werden ſeine Füße ſchreiten in die Gefilde [5]). — v. 6. Nach *αἰώνιοι* macht K einen Punkt und überſetzt: Für die Mühen werden ſie ſehen ſeine ewigen Wege. — v. 9: *ἐπὶ σκῆπτρα* K: über die Wolken. — es fehlt *λέγει κύριος*, findet ſich aber in Copt. Liturg. — *ποταμῶν* K: von (*ἀπὸ* konnte in G leicht ausfallen) den Flüſſen [6]). — v. 13. *τὸν χριστόν σου.* K: welche du gesalbt haſt [7]). — *βαλεῖς* K: du haſt geworfen [8]). — K hat vor *ἐξή-*

1) *μου* fehlt faſt in der ganzen Gruppe.

2) *πολλοί* 42. Compl. Arm. MS. Arm. Ed. Theophyl.

3) *ἡ συμπᾶσα γῆ* XII, 26, 40, 49, 86 (marg.) 106, 153, 198 Alex. 233. 4) in der ganzen Gruppe.

5) *οἱ πόδες· αὐτοῦ* III, 26, 40, 49, 153. 198. 233. Iren.

6) *ἀπὸ ποταμῶν* 2 codices Sergii. 7) Plur. faſt in der ganzen Gruppe.

8) *ἔβαλες* in den meiſten aus der Gruppe.

Digitized by Google

γειρας den Zuſatz: du haſt gelegt ein vergebliches Fundament. cf. V: denudasti fundamentum. In K ſcheint alſo eine doppelte Überſetzung hineingekommen zu ſein. — δεσμους K + deine [1]). — v. 14. δυνάστων K: der Gottloſen (ανομος) und Mächtigen. — v. 17. ἀπὸ βρώσεως K: weil ſie keine Nahrung haben. — zum Schluß hat K den Zuſatz: ihres Hinauslaſſens [2]).

(Schluß folgt.)

1) XII, 26, 49, 198. 233.

2) ἐξιλάσεως αὐτῶν (ihrer Verſöhnung) XII, 26, 153 (40, 233) = K remissio, propitiatio.

Digitized by Google

II.

Rezensionen.

1.

Die priesterliche Thätigkeit des Messias, nach dem Propheten Isaias (K. 49—57) in gemeinverständlicher Auslegung betrachtet von Dr. **W. Schenz**, k. geistl. Rat und Prof. der Theol. am Lyceum in Regensburg. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. 1892. gr. 8. 115 S. Pr.: M. 1. 50.

Diese Schrift ist als Festschrift zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum des Oberhirten der Diözese Regensburg, des hochwürdigsten Bischofs Ignatius von Senestrey, entstanden. Diesem festlichen Anlaß entspricht auch die treffliche Ausstattung des Buches. In Beurteilung des Inhalts glauben wir dem Sinne des Verf. nur dann gerecht zu werden, wenn wir an seine Publikation nicht den Maßstab einer streng wissenschaftlichen Exegese anlegen, sondern annehmen, der Verf. habe eine populär-wissenschaftliche Studie über das messianische Opferbild bei Isaias 49—57 beabsichtigt. Diesen Zweck der Schrift erschließen wir vor allem aus dem Titel, der eine „gemeinverständliche Auslegung" ankündigt, sodann aus der vom Verf. gewählten Methode, und endlich aus der wiederholten

Digitized by Google

Rückſichtnahme auf kirchliche Verhältniſſe der Gegenwart, ſpeziell ſolche der Regensburger Diözeſe. Und wir glauben anfügen zu können, daß der Verf. ſich ſeiner Aufgabe in würdigſter Weiſe entledigt hat. Die Schrift, ſchon durch die Wahl des Thema's ihrem Anlaſſe angepaßt, zeugt von reichem exegetiſchen Wiſſen und warmem kirchlichen Sinne. Vetter.

2.

Der hl. Ambroſius, Biſchof von Mailand, als Erklärer des Alten Teſtaments. Gekrönte Preisſchrift von **Kellner**, Johann B., Vikar am kgl. Hof- und Kollegiatſtift St. Kajetan in München. Regensburg, Verlagsanſtalt, vorm. Manz. 1893. VIII und 186 S.

Der Verfaſſer bietet in vorgenannter Schrift den wohlgelungenen Verſuch einer im J. 1885 geſtellten theologiſchen Preisfrage.

In der Einleitung (S. 1—12) wird über die Erklärung des A. T. *vor* Ambroſius und zwar ſowohl in jüdiſchen, als auch in chriſtlichen Kreiſen gehandelt; ſodann eine gedrängte Lebensſkizze des Heiligen beigegeben.

Die eigentliche Schrift ſelbſt zerfällt in einen allgemeinen Teil (S. 15—76), welcher reichlich iſagogiſches Material enthält (des hl. Ambroſius Anſchauungen über den Kanon des A. T.; über die Inſpiration der hl. Schrift, ſowie über den Text und die Überſetzungen des A. T.); ferneres hermeneutiſches (über den Sinn der hl. Schrift; die etymologiſche Erklärung und ſymboliſche Deutung von Buchſtaben, Eigennamen u. ſ. w.); ſodann in einen beſonderen Teil (S. 77—186), worin die einzelnen exegetiſchen Abhandlungen des hl. Ambroſius der

Digitized by Google

Reihe nach zur Erörterung kommen, wie: Hexaëmeron; de paradiso; de Cain et Abel; de Noë et arca etc.; desgleichen die enarrationes in 12 psalmos Davidicos; expositio in ps. CXVIII; die exegetischen Briefe; endlich auch die Erklärung einzelner Stellen aus dem A. T.

Schon diese gedrängte Inhaltsangabe zeugt wohl für den Reichtum des behandelten Materials; und daß die Behandlung selbst allen billigen Anforderungen durchaus entspricht, dafür bürgt das sicherlich zuständige Urteil der hochwürdigen theologischen Fakultät an der k. Universität München.

Gleichwohl dürften einige vereinzelte Bemerkungen gestattet sein:

S. 3 erscheint der Unterschied zwischen dem buchstäblichen und bildlichen Literalsinn = Allegorie und zwischen der bloß subjektiven Beziehung der Schrifttexte = Akkommodation nicht scharf genug gegen einander abgegrenzt. Eine ähnliche Unbestimmtheit verrät sich S. 5 bezüglich des allegorischen Sinnes, der als ein Literalsinn mit dem mystischen, als einem Realsinn, nicht mehr vermengt werden sollte, wie das vor und nach Ambrosius allerdings noch oft geschah. Sehr zutreffend wird dagegen S. 21 ausgeführt, daß Ambrosius ganz gewiß Salomon nicht für den Verf. des Weisheitsbuches ansah, obschon er dasselbe unter Salomons Namen zitiert. Es steht eben hier Salomon, wie Sapientia im missale Romanum, in der weiteren Bedeutung: im Geiste, wenngleich nicht von der Person Salomons.

Am speziellen Teil tritt das Bestreben des Verf. zu tage, die einzelnen Exegetika des hl. Ambrosius nach der Zeit ihrer mutmaßlichen Entstehung vorzuführen, sowie die einschlä-

Digitized by Google

gigen Berührungspunkte mit Philo und Origenes, aber auch mit dem der antiocheniſchen Richtung zugeneigten Kirchenvater Baſilius nachzuweiſen — eine nicht ſelten mühſame, immer jedoch lehrreiche Vergleichung, welche zugleich den Beweis erbringt, daß Ambroſius doch nie auf ein ſelbſtſtändiges Urteil verzichtete. Gegenüber manchen neuzeitlichen Deutungen gewährt es Befriedigung zu ſehen, daß Ambroſius den Aminadab des hohen Liedes von Chriſtus, dem guten Hirten, verſteht; nicht vom Verführer Satan (S. 107). Sehr ſpitzfindige Fragen werden manchmal in den exegetiſchen Briefen geſtellt und zu löſen verſucht; z. B. (S. 174) in dem Briefe des Presbyters Simplician, welcher den Grund erfahren wollte, warum Moſes (Exodus XXIV, 6) nach dem Bundesopfer am Sinai die eine Hälfte des Opferblutes in Krüge goß, die andere Hälfte aber über den Altar. Wenn endlich Ambroſius ſeinerſeits ſogar in den didaktiſchen Büchern des Kanons hinter dem buchſtäblichen einen allegoriſchen Sinn vermutet, ſo läßt ſich das nur als zu weitgehender Alexandrinismus bezeichnen (vgl. z. B. S. 179!). Ebenda iſt ein ſinnſtörender Druckfehler ſtehen geblieben; es muß Spruchbuch ſtatt Prediger heißen.

Die ſchönen Schlußworte Kellners (S. 183—186) bekunden ein ebenſo richtiges Urteil, wie hingebende Neigung des Verf. an den Gegenſtand ſeiner Unterſuchung, daß ſich der Wunſch nicht unterdrücken läßt, derſelbe möchte noch öfter ähnliche reife Früchte ſeiner ambroſianiſchen Studien zu koſten geben.

Regensburg. Dr. Schenz.

Digitized by Google

3.

1. **Das Apostolische Glaubensbekenntnis.** Seine Geschichte und sein Inhalt. Von **S. Bäumer**, Bened. d. B. K. Mainz, Kirchheim 1893, VIII, 240 S. 8.
2. **Das Apostolische Glaubensbekenntnis.** Eine apologetisch-geschichtliche Studie mit Rücksicht auf den „Kampf um das Apostolicum". Von **Cl. Blume**, Pr. d. G. J. Freiburg, Herder 1893. XVI, 304 S. 12.
3. **Das Apostolische Symbol,** seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte von D. **F. Kattenbuch**, Prof. in Gießen. Erster Band, die Grundgestalt des Symbols. Leipzig, Hinrichs 1894. XIV, 410 S. gr. 8.

1. Der Kampf um das Apostolicum, der vor einiger Zeit in der protestantischen Welt entbrannte, mußte einer katholischen Zeitschrift, in deren Programm die Behandlung der Zeitfragen steht, den Gedanken nahe legen, ihre Leser über die Geschichte jenes Symbolums zu unterrichten. B. übernahm auf Bitten der Redaktion die Ausführung der Aufgabe. Seine Abhandlung wurde aber zu umfangreich, um in einem entsprechenden Zeitraum in der Zeitschrift zur Veröffentlichung zu gelangen. So wurde sie als eigene Schrift herausgegeben. Sie ruht auf tüchtigen Studien. Es ist mit Umsicht die einschlägige Litteratur zu Rat gezogen, und indem die Ergebnisse der neuesten Forschung zusammengestellt werden, wird zugleich auch einiges Eigene geboten. Die Arbeit zerfällt in zwei Teile. Der erste befaßt sich mit der Entstehung des Symbolums. Indem der Verf. feststellt, daß die jetzige Form des römischen und lateinischen

Digitized by Google

Symbolums um 500 bereits im vollständigen Wortlaut im südlichen Gallien bei der Taufe gebraucht wurde, geht er den Spuren des Bekenntnisses in der früheren Zeit nach und findet es in seinen wesentlichen Bestandteilen in der Anfangszeit der Kirche. Die Gestalt, die es bei den Apostolischen Vätern hatte, wird S. 155 ff. gegeben. Der zweite Teil bietet einen Kommentar des Bekenntnisses. Unter den Wandlungen wird S. 122 hervorgehoben, daß bei Cyprian das früher vorhandene unum vor Deum verschwinde und dafür patrem nach Deum eintrete, und der Wechsel mit dem Auftreten des Monarchianismus in Verbindung gebracht. Papst Zephyrin habe, um den damaligen Entstellungen des Glaubens einen Damm zu setzen, das Symbolum in dieser Weise formuliert. Auf ihn weise die bekannte Behauptung der Monarchianer von der Reinerhaltung des Glaubens bis auf Papst Viktor hin. Ich finde das letztere weniger begründet. Auch in einigen anderen Punkten habe ich eine abweichende Ansicht. Doch darf ich, da es sich weniger um eine strenge Untersuchung als um eine für einen weiteren Leserkreis berechnete Darstellung handelt, auf eine weitere Auseinandersetzung verzichten.

2. Als die erste Schrift die Presse verließ, war die zweite über den gleichen Gegenstand handelnde bereits druckfertig. Unter solchen Umständen erhob sich die Frage, ob diese Schrift noch zu veröffentlichen sei. Der Verf. glaubte sie bejahen zu sollen, da bei so kurzgefaßten Darstellungen, wie sie auf beiden Seiten vorliegen, die Auffassung und dementsprechend Ziel und Anordnung des Stoffes sowie Verwertung des einschlägigen Quellenmaterials bei verschiedenen Verfassern durchweg verschie-

Digitized by Google

den zu sein pflege und dieser Fall hier wirklich zutreffe, so daß sich beide Schriften gegenseitig ergänzen und erläutern werden. Die Schriften stehen in der That zu einander in solchem Verhältnis. Während in der einen die Polemik gegen Harnack zurücktritt, nimmt sie in der anderen einen beträchtlichen Raum ein. Es wird in mehreren Punkten auch eine andere Auffassung vorgetragen. So erklärt sich Bl. sofort in der Einleitung gegen die Annahme, daß in der römischen Kirche im Anfang des 3. Jahrhunderts das unum durch patrem ersetzt worden sei. Bäumer ist ferner der Ansicht, der textus receptus des apostolischen Symbolums sei in Rom entstanden. Bl. nimmt dagegen an, daß die ursprüngliche Form auswärts, in Afrika, Spanien und Südgallien allmählich sich weiter entwickelte und in der Gestalt, welche sie hier erhielt, in der Zeit vom 8.—10. Jahrhundert vom Frankenreich her in Rom Eingang fand, bezw. das Konstantinopolitanum verdrängte, das einige Zeit gegenüber der alten römischen Form in den Vordergrund getreten sei (S. 187—193). Der nichtrömische Ursprung der heutigen Form darf als ziemlich sicher gelten. Im übrigen ist noch manches klarer zu stellen. Bezüglich der ersten Frage wird eine nähere Untersuchung gar nicht angestellt und S. 252 f., wo der Punkt wieder aufgegriffen wird, nur einige Gründe allgemeiner Art geltend gemacht. Es ist also weiterer Forschung noch manches vorbehalten. Die beiden Schriften werden dabei gute Dienste leisten.

3. Da das auf das Symbol sich beziehende Material in der letzten Zeit, namentlich durch die glücklichen und gründlichen Forschungen Caspars zu einem großen

Digitized by Google

Umfang anwuchs, so empfand man allmählich lebhaft das Bedürfnis einer zusammenfassenden Darstellung. K. bietet eine solche Bearbeitung. Das Werk entstand noch vor dem neuen Symbolstreit und hält sich unabhängig von demselben. Der Verf. betont in der Vorrede, daß es ihm um nichts anderes zu thun war, als festzustellen, welche Bewandtnis es mit dem Ursprunge des Apostolikums habe und welche Rolle es in der alten Kirche spielte, und die Ausführung zeigt, daß er Wort halten wollte. Das Werk wird zwei Bände umfassen. Der vorliegende erste Band behandelt, während der zweite den realhistorischen Fragen vorbehalten ist, das Symbolum von der litterarhistorischen Seite aus und zerfällt außer der Einleitung, in welcher die Geschichte der einschlägigen Forschung gezeichnet und die liturgische Stellung des Taufsymbols in der alten Kirche erörtert wird, in zwei Teile. Im ersten Teil werden die abendländischen Formeln besprochen, voran das altrömische Symbol, im zweiten die orientalischen. Es ist eine fortlaufende Reihe von litterarhistorischen Einzelnuntersuchungen. An die Erörterung der verschiedenen Symbole des Abend- und Morgenlandes reiht sich je eine Untersuchung des Typus oder der Grundlage derselben. Das Ergebnis kommt in den Sätzen zum Ausdruck: das altrömische Symbol ist unzweifelhaft im ganzen Abendland das Grundsymbol; man wird sogar behaupten dürfen: es ist immer das Symbol gewesen (S. 193); es ist ebenso der Archetypus der orientalischen Formeln (371).

Das Werk leistet der Wissenschaft einen sehr erheblichen Dienst; es gewährt die Möglichkeit, das Material und den Stand der Frage zu überblicken. Es läßt sich

Digitized by Google

wohl noch einiges heranziehen. Ich vermißte insbesondere ein Eingehen auf Optatus von Mileve, der im Anfang der Schrift De schismate Donat. einen beachtenswerten Teil des Symbolums anführt, V, 10 ed. Ziwsa 140, 23 einen weiteren Artikel bringt, I, 8 p. 10, 10; V, 5 p. 129, 12 auf einen anderen anspielt und bei näherer Erforschung vielleicht noch mehr bietet. Doch dürfte das Material annähernd vollständig verwertet sein, und darin beruht der große Wert des Werkes. In Anbetracht dessen wird man auch über die Punkte, in denen man der Ausführung oder Auffassung des Verf. nicht beistimmen kann, leicht hinwegsehen. Demgemäß will ich selbst auf derartiges nicht eingehen. Nur ein Punkt dürfte nicht zu übergehen sein, der dann freilich sofort zu einer Reihe von Fragen führt. S. 254 bemerkt K., auf meine Schrift über die Apostolischen Konstitutionen habe er sich erst im Nachtrag zu diesem Bande aussprechen können. Und doch ist dieselbe schon 1891 erschienen. Auch greift sie in seine Arbeit tief ein, da ich mehrere Schriften nach ihrem Ursprung neu untersuchte, die für eine Geschichte des Symbolums heranzuziehen waren. Er dürfte dieses Übersehen selbst am meisten zu bedauern haben. Vorerst ist er freilich noch anderer Ansicht. Wenn er sich auch mit Anerkennung über meine Untersuchung ausspricht, so lehnt er S. 392—395 doch die in Betracht kommenden neuen Ergebnisse ab und bleibt bei der früheren Auffassung, bezw. in der Frage nach dem Verhältnis des 8. Buches der AK. zu den verwandten Schriften bei der Theorie von Achelis. Für die Echtheit der Kanones Hippolyts findet er in seiner besonderen Untersuchung sogar noch weitere Gründe

Digitized by Google

(323). Das möchte man hinnehmen, wenn die Theorie von Achelis auch nur einigermaßen begründet wäre und nicht vielmehr alles gegen ſich hätte. So aber beweiſt der Eindruck, den K. von der Schrift empfing, nur ſo viel, daß mit den Symbolfragen der Kanones für eine nähere Beſtimmung derſelben nicht viel anzufangen iſt. Und wenn K. die Schrift für echt hält, warum handelt er dann von ihr in dem Abſchnitt über das alexandriniſche Symbol, und nicht bei der Geſchichte des altrömiſchen Symbols, für die ſie in jenem Falle doch in Betracht kommt? Daß die Schrift zunächſt Tauffragen enthält, kein wirkliches Symbol, wie S. 324 bemerkt wird, rechtfertigt das Verfahren nicht. Die Tauffragen ſind ja nichts anderes als ein Taufſymbol, nur in die Form von Fragen gefaßt. Die Schrift mußte unbedingt dort verwertet werden; wenn von Hippolyt herrührend, ſollte ſie bei der Unterſuchung über das altrömiſche Symbol geradezu den Ausgangspunkt bilden. Noch weniger ergiebt die Verwandtſchaft der Schrift mit der ſog. Ägyptiſchen Kirchenordnung einen hinreichenden Grund für das beobachtete Verfahren. Und was das Symbolum dieſer Schrift ſelbſt anlangt, ſo kann K. nicht umhin, auf einen Punkt hinzuweiſen, welcher der Datierung durch Achelis im Wege ſteht. Es iſt der Ausdruck: weſensgleiche Dreiheit, τριὰς ὁμοούσιος. Nur glaubt er die Schwierigkeit leicht beſeitigen zu können. Die fraglichen Worte, leſen wir S. 327, ſeien ohne Beſchwer als eine (vielleicht ganz ſpäte) Interpolation anzuſehen. Er verfährt alſo ähnlich mit dieſer Schrift wie Achelis mit den Kanones Hippolyts: was zur vermeintlichen Zeit nicht paßt, wird einfach für ſpätere Zuthat erklärt.

Digitized by Google

Die Kritik möchte hingehen, wenn die Echtheit oder der frühe Ursprung der Schriften bereits gesichert wäre. Da aber dieser Punkt selbst durchaus in Frage steht, ist das Verfahren unzulässig; es begründet einfach einen circulus vitiosus. Das Symbol der AK. VII, 41 wird S. 261—273 als die Grundlage der 4. antiocheniſchen Formel v. J. 341 behandelt und weiterhin auf Lucian von Antiochien zurückgeführt. Das Verfahren hängt mit der früheren Anſchauung über die Zeit der AK. zuſammen, ſofern es nur bei der Entſtehung dieſes Werkes um 350, alſo ungefähr in der Zeit der Synode v. A., einigermaßen begreiflich iſt. Da aber jener Anſatz zweifellos unrichtig iſt, und Bedenken ſteigen dem Verf. S. 324 Anm. 6 ſelbſt auf, nur in verkehrter Richtung; da die AK. erſt um 400 entſtanden, ſo können die zwei Symbole ſchon in Anbetracht der Zeit nicht leicht in das fragliche Verhältnis geſetzt werden, und wenn man erwägt, welchen Gebrauch der Autor der AK. bei Abfaſſung der Kanones von den Kanones der antiocheniſchen Synode machte, wird man zu dem entgegengeſetzten Schluß gedrängt. Wenn zwiſchen den zwei Symbolen ein engerer Zuſammenhang beſteht, ſo ruht das der AK. auf dem der Synode von A., nicht umgekehrt. Innere Gründe ſtehen der Auffaſſung nicht entgegen. K. hat auch keine vorgebracht, ſondern bloß die beiden Texte neben einander geſtellt.

So viel über die die AK. und die verwandten Schriften betreffenden Abſchnitte, und ich ſchrieb dies unmittelbar nach Leſung dieſer Abſchnitte, bezw. vor Leſung des mir gewidmeten Nachtrages S. 392—395. K. kommt hier nach Darlegung meiner Auffaſſung auf

Digitized by Google

den Punkt zurück, den ich bereits berührte, den Festkatalog der AK. und insbesondere die Stellung des Weihnachtsfestes in demselben. Aber er beharrt auch jetzt, wenigstens indirekte, bei der Deutung des Momentes, die ich oben als eine unrichtige bezeichnete, und er giebt der Verwunderung Ausdruck, daß ich nicht mit der Möglichkeit fortgesetzter Interpolationen der AK. rechnete. Die Bemerkung ruht auf ungenügender Kenntnis der Überlieferungsgeschichte des Werkes. Ich ließ jene Möglichkeit anfangs keineswegs außer acht. Aber meine Forschungen zeigten mir, daß von jener Möglichkeit hier unbedingt abzusehen ist, und deshalb brachte ich sie in meiner Schrift gar nicht zur Sprache. Der Festkatalog steht unverkürzt in allen Hss.; er steht auch in dem einschlägigen Fragment des Anastasius; er hat endlich eine Stelle in den sog. Constitutiones per Hippolytum oder in der Schrift, die m. E. ein Auszug aus dem 8. Buch ist, die aber Achelis für eine Vorlage desselben, Harnack für einen Auszug aus einer solchen Vorlage halten möchte. In dieser Beziehung kann also von einer Interpolation schlechterdings keine Rede sein, und wenn die AK. das Weihnachtsfest ursprünglich enthalten, dann können sie bei der Kenntnis, welche wir von der Verbreitung des Festes im Orient haben, wie auch Harnack einräumt, nicht vor 400 rund angesetzt werden. K. glaubt durch den Umstand die Ansätze Useners über die Entstehung, bezw. Verbreitung des Festes in Frage gestellt. In Wahrheit verhält sich die Sache umgekehrt, so lange der Grundsatz gilt, daß der Unbestimmte und Unsichere nach dem Bestimmten und Sicheren zu erklären ist. — K. bemerkt weiter, daß Epiphanius

Digitized by Google

um die interpolierte Gestalt der Didaskalia oder die sechs ersten Bücher der AK. wohl gewußt haben könne, sich gegen die Schrift als ein neues und häretisches Machwerk aber spröde verhalten habe. Der Einwand erledigt sich, von anderem abgesehen, einfach mit dem Hinweis auf den Festkatalog der AK. V, 13 und die sicher beglaubigte Geschichte des Weihnachtsfestes im Orient. Darnach fällt die Interpolation der Didaskalia zweifellos später als die Abfassung des Panariums. Epiphanius konnte demgemäß, als er dieses Werk schrieb, die überlieferte Gestalt der AK. I—VI nicht kennen, und daran sollte man nicht mehr zweifeln, seit man auf Grund meiner Mitteilungen weiß, daß die einschlägigen Citate des Kirchenvaters auf die Didaskalia zurückgehen können, ja zurückgeführt werden müssen. Was ferner das Symbol in den AK. VII, 41 anlangt, so war es zunächst nur meine Aufgabe, den neuerdings stark betonten Satz als unrichtig nachzuweisen, daß das Symbol arianisch oder semiarianisch sei, näherhin daß wegen desselben die Entstehung der AK. in die Zeit der Synode v. A. 341 zu versetzen sei, und daß ich in dieser Beziehung nicht irrte, zeigen die letzten Verhandlungen über die AK., indem die fragliche Zeitbestimmung durch den Hauptvertreter jener Anschauung so ziemlich, neuerdings wohl ganz aufgegeben wurde, zeigt auch die Bemerkung des Verf. über den Ausdruck *εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθείς* S. 272, über dessen nichtarianischen Charakter fortan wohl kein Wort mehr zu verlieren sein wird. Bezüglich des weiteren fällt, wie bereits bemerkt, das späte Auftauchen der Formel oder die spätere Abfassung der AK. mehr ins Gewicht, als die Ausführungen

Digitized by Google

K.'s Das Verhältnis der verwandten Formeln ist viel wahrscheinlicher das umgekehrte.

Die anderen Gegenbemerkungen mögen auf sich beruhen. Nur über den Ursprung der Didaskalia und die theologische Richtung des Pseudoklemens seien noch einige Worte beigefügt. Davon ausgehend, daß am Schluß von Buch VI der AK. eine symbolische Formel anklinge, die, wie kaum zu leugnen sei, mit derjenigen VII, 41 identisch sein könnte, und daß letztere Formel Lucian von Antiochien zuzusprechen sein dürfte, möchte er die Hypothese riskieren, daß die Grundschrift der sechs ersten Bücher, also die Didaskalia der Apostel, von Lucian für seine Gemeinde verfaßt sein möchte (wohl unter Benutzung älteren Materials). Die bekenntnisartige Partie VI, 30 stehe, wie ich nach S. 39—40 meiner Schrift nicht anders annehme als Lagarde, schon in der Grundschrift! (S. 394). Letzteres ist zum Teil richtig, aber auch nur zum Teil und entfernt nicht so weit, daß auch nur einiger Grund für die gewagte Hypothese vorhanden wäre. K. verweist für den fraglichen Abschnitt auf Lagardes Ausgabe der AK. 1862 S. 196. Für den in Rede stehenden Zweck giebt aber diese Ausgabe nicht den erforderlichen Aufschluß; denn sie bietet nicht den Text der Didaskalia, sondern den der AK., der ganz erhebliche Zuthaten aufweist. Für jenen Zweck mußte auf den reinen Text der Didaskalia zurückgegriffen werden, wie er in meiner Schrift a. a. O. steht und wie er zur Genüge auch durch Lagarde in Bunsens Analecta Antenicaena II, 223, 338 dargeboten wird, und wenn K. diesen berücksichtigt, wird er schwerlich mehr wagen, auf seiner Hypothese zu bestehen, um so weniger,

Digitized by Google

als dieselbe schon an sich alles gegen sich hat, da die Didaskalia selbst entschieden einen Ursprung vor Lucian († 312) bekundet. Er zeigt sich hier wie anderwärts mit dem Problem zu wenig vertraut, um sicher urteilen zu können. Was den anderen Punkt betrifft, so will K. finden, daß meine Beweise für den apollinaristischen Charakter der Theologie in den AK. VII minderwertig seien gegenüber denjenigen, welche ich für Pseudoignatius vorzubringen habe. Das braucht man indessen nicht erst zu finden; das sage ich in meiner Monographie S. 123 ausdrücklich selbst und sogar noch mehr, und sonst habe ich mich zur Genüge darüber erklärt, wie der Schluß auf Apollinarismus bei den AK. zu stande kommt, so daß ich hier nicht eine neue Darlegung zu geben haben werde. Zu bemerken ist nur, daß durch diese Frage die Frage nach der Zeit der AK. nicht im mindesten berührt wird. Die Einwände K.s thun also meiner Auffassung keinen Eintrag; in einer Hinsicht dienen sie ihr sogar zur Bekräftigung, und im allgemeinen beweisen sie aufs neue, wie grundlos die Anschauung über die Zeit der AK. ist, die in der letzten Zeit maßgebend war.

K. wird sich daher der Aufgabe, die er S. 392, freilich bedingungsweise, andeutet, wenigstens auf die Dauer nicht entziehen können. Ich aber bekenne zum Schluß, daß ich seinem Buche, wenn gleich ich verschiedene Ausführungen für verfehlt halten muß, doch auch nicht wenig verdanke. Niemand, der sich um die Geschichte des Symbols bemüht, wird es ohne Schaden unbeachtet lassen dürfen. Funk.

Digitized by Google

4.

Wissen und Glauben. Öffentliche Vorträge von **Dr. C. Güttler**, Privatdozent an der Universität München. München 1893. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. IV und 214 S.

Ein altes und doch ein neues Thema, das Grundproblem der menschlichen Vernunft, welches auf Erden nie vollständig gelöst werden wird, ist in 16 Vorlesungen von dem unseren Lesern wohl bekannten Verf. in anziehender Weise behandelt. Man wird über das Erkennen, den Ursprung und das Wesen der Religion, die Gottesidee, die Schöpfung und Entwicklungsgeschichte, das organische Leben, die Entstehung der Arten, den Menschen und über die Unsterblichkeitsidee keine neuen Aufschlüsse darin suchen oder finden, aber jeder Gebildete wird das Wissenswerte in kritischer Beleuchtung und in einer vom edlen Streben nach der Wahrheit getragenen Darstellung gern auf sich wirken lassen und nicht selten zur Rechenschaft über seine Weltanschauung veranlaßt werden. Mit dem Motto: »Medio tutissimus ibis« hat der Verf. seinen Standpunkt angedeutet. Wissen und Glauben sind nicht Gegensätze, sondern ergänzen sich. Die Vernunftbeweise, welche in der Studierstube ausgeheckt werden, reichen im Leben nicht aus, wenn nicht ein praktisches, subjektives Moment hinzukommt. Das Ende aller Philosophie ist, daß wir glauben, hätte er am Schlusse seines ersten Vortrages beifügen können. Er verwirft für seinen Zweck den theologischen, dogmatischen und den polemischen Standpunkt, so daß ihm nur der analytische Weg einer historisch-kritischen Sichtung des Materials übrig bleibt. Indem er dabei auf die Grenzen des

Digitized by Google

menschlichen Erkennens hinweist, redet er der vergleichenden Irenik, die er auch heute noch nicht für überwunden hält, das Wort. Sein Standpunkt ist mit einem Wort die sokratische Resignation, das Wissen vom Nichtwissen, das sciendo nescimus des Bischofes von Hippo.

Man pflegt bei dieser Stellung gewöhnlich auf beiden Seiten anzustoßen. Den einen ist man zu positiv, den andern zu kritisch. Es ist freilich einfacher, wenn man alles unter dem Gesichtspunkt einer Parteirichtung auffaßt und jeder anderen Meinung alle Berechtigung abspricht, aber es dürfte auch heute noch für viele, die den Sinn für das Wahre nicht verloren haben, von Bedeutung sein, wenn sie die viel umstrittenen Gegenstände philosophisch und naturwissenschaftlich mit ruhiger Kritik und ohne rhetorisches Gepränge und philosophischen Wortschwall dargestellt sehen. Der Verf. hat seinen Kant nicht umsonst gelesen, hat die Naturwissenschaften nicht vergeblich studiert, er hat aber auch das Altertum und das Mittelalter hinlänglich kennen gelernt, um vor Einseitigkeit bewahrt zu bleiben. Den Einfluß Kant's spürt man stark in der Kritik der Gottesidee, indem der Verf. ihm nicht nur beistimmt, daß die alten Schulbeweise einzeln betrachtet, sämtlich zu bemängeln seien und insbesondere das ontologische Argument ein Paralogismus sei, sondern auch der praktischen Vernunft ihr Recht zuerkennt und gern mit den alten Scholastikern den Satz von der Existenz Gottes nicht nur zu den praeambula fidei, sondern auch zu den geoffenbarten Wahrheiten, zu den prima credibilia rechnet. „Wir werden aber dieses primum credibile doch nur glauben können, wenn wir der natürlichen Autorität Glauben schenken" (S. 81).

Digitized by Google

Der Verf. steht aber auch der modernen Naturwissenschaft trotz aller Sympathie kritisch gegenüber. Dies zeigt sich besonders in der Besprechung der Kant-Laplace'schen Theorie und des zweiten Clausius'schen Satzes über die Wärmelehre. Hinsichtlich des ersten Punktes kann man der Kritik die Berechtigung nicht bestreiten, aber dennoch bleibt bestehen, daß diese Theorie mehr Wahrheit in sich birgt als viele philosophische Kosmologien. Was den andern Punkt anbelangt, so ist der Einwand der pantheistischen Philosophie eine petitio principii, naturwissenschaftlich sind aber die Bedenken nur gegen Einzelheiten gerichtet und können, wie neuestens Dressel in „Natur und Offenbarung" wieder gezeigt hat, leicht durch allgemeine Prinzipien der Naturwissenschaft beseitigt werden. Dagegen geht der Verf. in der Frage der Urzeugung und der Descendenztheorie weiter als mir notwendig erscheint, obwohl ich nicht in allweg den Satz bestreiten will, „daß drei Vierteile der Angriffe, welche im Laufe der verflossenen 50 Jahre, nicht etwa von der Religion gegen die Geologie, sondern von den Genesiserklärern gegen die Geologen gerichtet worden sind, auf eine mangelhafte Kenntnis der Thatsachen oder deren vorschnelle Deutung zurückzuführen sind" (S. 110). Es ist wohl wahr, daß man sich die Schöpfung nicht zu anthropomorphistisch vorstellen darf und durch die allgemeine schöpferische Kraft den Übergang vom Anorganischen zum Organischen, von den Urformen zu den späteren Spezies erklären kann. Ebenso ist es richtig, daß heutzutage die Descendenztheorie im Prinzip allgemein angenommen ist, wenn wir nur die breite Menge der Naturforscher berücksichtigen. Allein nichts desto

Digitized by Google

weniger ist, wie auch der Verf. hervorhebt, von einem direkten Beweis keine Spur vorhanden und der Induktionsbeweis ist auch recht schwach. Man kann ja sagen, daß weder die Selektions- noch die Evolutionstheorie dem Gottes- und Schöpfungsbegriff widerspricht, daß also die Grundlagen des Dualismus dadurch nicht erschüttert werden, aber wenn man das thatsächliche Verhalten der Vertreter dieser Theorien, Darwin nicht ausgenommen, betrachtet, so wird man kein besonderes Vertrauen gewinnen können trotz des Citats von einem evolutionsgünstigen Geistlichen am Schlusse der „Entstehung der Arten". Der spätere Darwin war bekanntlich wesentlich anders!

In der Schlußvorlesung wird die Bedeutung der Philosophie und ihr Verhältnis zum religiösen Glauben besprochen. Der Verf. bekennt sich als Eklektiker. „Es gibt weder eine spezifisch katholische noch protestantische Philosophie. Wenn heute von kirchlicher Seite vorzugsweise Thomas von Aquin als philosophischer Führer empfohlen wird, und seit der Encyklika »Aeterni patris« (1879) mit diesem bedeutenden Namen ein hochgradiger Geniekultus getrieben wird, wenn man seine Schriften als Felsen der Wahrheit hinstellt, an denen sich die Fluten des Irrtums aller vorausgehenden wie aller nachfolgenden Jahrhunderte brechen, so werden Sie das Einseitige dieser Strömung nicht verkennen. Thomas war in erster Linie ein großer scholastischer Theologe, allein seine philosophische Weisheit stammt, soweit sie nicht mit der Theologie zusammenfällt, aus dem durch die Araber überlieferten Aristoteles, und muß demgemäß alle Vorzüge, aber auch alle Schwächen teilen, die wir

Digitized by Google

an dem im Original vorliegenden Systeme mit Recht auszusetzen haben. Die geistige Entwicklung von sechs Jahrhunderten läßt sich auch nicht ungeschehen machen, und wollten wir die Scholastiker nach den Grundsätzen unserer Zeit verbessern, so wären sie eben keine Scholastiker mehr". Schanz.

5.

Études de théologie positive sur la **Sainte Trinité** par Th. de Régnon, S. J. I. II. Paris. Victor Retaux et Fils. 1892. p. XI et 514. XI. et 584.

Ich kann nicht leugnen, daß ich die Lektüre des vorstehenden Werkes mit einigem Widerwillen begonnen habe. Zwei große Bände Studien über die Trinitätslehre nach der großen Menge, die schon die Alten hierüber geschrieben haben! Der Widerwille wurde nicht gemindert als ich in der Vorrede las, der Verf. habe alle seine Belegstellen aus den Werken des Petavius genommen. Nicht weil ich die Werke desselben nicht hoch schätzte, aber sollte es dann nicht genügen, diese gelesen zu haben? Ja es schien mir sogar, daß man Grund habe, bei diesen stehen zu bleiben, wenn als Beispiel für die Verbesserung derselben die mangelhafte Behandlung der vornicänischen Trinitätslehre angegeben wird. Ich kenne zwar die vom Verf. hoch gepriesene Dogmengeschichte von Ginoulhiac nicht, aber wenn alles so richtig ist wie das hier Erwähnte, so glaube ich meine Unkenntnis nicht bedauern zu dürfen. „Der Ruhm Msg. Ginoulhiac's, des zuletzt Gekommenen, ist es, die durch seine Vorgänger angehäuften Schätze und die neuesten Entdeckungen benützt zu haben, um den Glauben der

Digitized by Google

ersten Christen über die Trinität in ein glänzendes Licht zu stellen, einen Glauben der ebenso vollständig und ebenso genau war als der in den dem Konzil von Nicäa folgenden Jahrhunderten". Und von einem solchen Standpunkte aus will man die gewaltigen Kämpfe des 4. Jahrhunderts erklären!

Nichts desto weniger muß ich gestehen, daß ich mich je weiter ich die Lektüre fortsetzte desto mehr mit dem Buche befreundete und viele Partien mit wirklichem Genusse gelesen habe. Es mag dazu viel die schöne Sprache und die ungezwungene Behandlung beigetragen haben. Nach den von einer fremdartigen Terminologie strotzenden systematischen Darstellungen über das schwierige Gebiet findet der Geist eine natürliche Erleichterung, wenn er wieder verständliche Laute hört und nicht von einem formalistischen Mechanismus gebannt mit Muße bei geistreichen Gedanken, schönen Bildern und anziehenden Schilderungen verweilen kann. Doch kommt ein wichtigerer Umstand hinzu. Der Verf. hat es trotz der losen Aufeinanderfolge der einzelnen Studien doch verstanden, die Hauptmomente der dogmengeschichtlichen Entwicklung zu ihrer Geltung kommen zu lassen. Besonders ansprechend hat er die wesentlich verschiedene Auffassungsweise der griechischen und abendländischen Väter dargestellt und deren Einfluß auf die scholastische Trinitätslehre nachgewiesen. Denn wie Anselm, Lombardus, Thomas und die Späteren der abendländisch-augustinischen Betrachtungsweise folgen; so steht bei Richard von St. Viktor, Alexander von Hales und Bonaventura der griechische Einfluß außer Zweifel.

Nach einer interessanten erkenntnistheoretischen Ein-

Digitized by Google

leitung, welche bereits erkennen läßt, daß der Verf. an der herkömmlichen Erkenntnistheorie der Schule manches auszusetzen hat, dem Mechanismus der Spezies durch die moderne Physiologie einiges Leben einhauchen und der Statik eine gute Gabe Dynamik zuteilen möchte, um in der Erkenntnis einen durch centripetale und centrifugale Kräfte bewirkten Kreisprozeß nachzuweisen, behandelt der Verf. im ersten Bande die Väterlehre in sieben Studien. Er verlangt hiefür mit Recht, daß man die Väter ganz studiere und nicht blos einzelne Zitate beibringe und daß man sich ganz auf den Standpunkt derselben stelle und sie nicht durch eine Brille betrachte. Da der Verf. selbst einem Orden angehört, so wird was er über die theologischen Schulen der Orden sagt um so mehr aus der Erfahrung stammen. „Man fragt sich manchmal, bemerkt er (S. 45), wie sich entgegengesetzte Systeme an gewissen Universitäten oder in gewissen Orden trotz endloser Verhandlungen forterhalten konnten. Thomisten und Dominikaner, Molinisten und Jesuiten, Skotisten und Franziskaner sind Namen, die je zu zweien synonym oder fast synonym sind. Und doch hat es immer in jeder Schule Männer von hohem Verdienst gegeben, welche fähig waren, den Wert eines Beweises zu beurteilen, und ehrlich die Wahrheit kennen zu lernen wünschten. Noch mehr! Wenn die Bestimmungen der religiösen Berufung keine Gewohnheit für die philosophischen Gründe schaffen, so kann man ohne große Kühnheit voraussagen, daß der größte Teil derselben Männer, wenn sie in andern Klöstern erzogen worden wären, das angegriffen hätten was sie verteidigen und verteidigt hätten was sie angreifen. Man kann, ohne auf den ungeheuern

Digitized by Google

und unbestreitbaren Einfluß des Korpsgeistes auf die Überzeugungen zurückzugehen, dieses paradoxe Resultat durch die intellektuelle Abrichtung (formation), besonders in der Jugend, erklären. Man verzeihe mir eine triviale Vergleichung. Die Erziehung hat die Röhren façonniert, in welchen die Begriffe gegossen werden. In der einen Schule haben diese Röhren einen quadratischen, in der andern einen kreisförmigen Schnitt. Man lasse nun einen Begriff von dem einen Gehirn in ein anderes übergehen. Demütigende Lage des menschlichen Gedankens, die den alten Ausspruch bestätigt, daß die Materie das Prinzip der Teilung und Individuation ist!" Daraus begreift sich, was der Verf. über die Sterilität gewisser Schulfragen an verschiedenen Stellen urteilt. Darnach wird man aber auch die Forderung mancher Eiferer, welche ein Schwören auf die Worte des Meisters verlangen, richtig zu bezeichnen vermögen. „Weniger begreifen und besser verstehen" giebt daher der Verf. dem Leser als Motto auf den Weg. Er will die patristischen Formeln und die großen Theorien der Trinität Revue passieren lassen, nicht um eine Wahl oder einen Ausschluß zu treffen, noch weniger um alles in einen faden Eklektizismus zu verschmelzen, sondern um überall dasselbe dogmatische Mark zu saugen.

Die sieben Studien des ersten Bandes handeln von der Darstellung des Dogma, den Formeln des Dogma, der Verschmelzung der Formeln, den philosophischen Begriffen, dem scholastischen Begriff der Trinität, dem griechischen Begriff derselben und von dem Worte „Gott". Für den prinzipiellen Differenzpunkt zwischen Morgenland und Abendland, den Unterschied zwischen Usie und

Digitized by Google

Hypostasis wäre übrigens eine erschöpfende dogmengeschichtliche Untersuchung von Nutzen gewesen. Der Verf. beruhigt sich doch zu leicht bei der Meinung, daß die spätere Unterscheidung der Griechen von jeher vorhanden gewesen sei. Hieronymus hatte doch nicht so Unrecht, wenn er behauptete, der alte Sinn beider Wörter spreche für die Identität. Daß etymologisch ein Unterschied nachweisbar ist, steht ja außer Zweifel, aber thatsächlich ist derselbe doch erst von den Kappadoziern klar herausgestellt worden. Bekanntlich wird aber von der neuesten Dogmengeschichte gegen diese gerade der Vorwurf erhoben, daß sie mit dem ὁμοιούσιος kapituliert haben. Die scheinbare Vermittlung zwischen dem jüdischen Monotheismus und dem heidnischen Polytheismus wird als eine wirkliche Vermittlung angesehen, die zwischen numerischer und spezifischer Einheit hin- und herschwanke. Dazu mag allerdings das konziliante Verhalten des h. Basilius viel beigetragen haben; dagegen ist der h. Gregor, den der Verf. als Übergang zu der abendländischen Auffassung darstellt, stets entschieden für das offene Bekenntnis der ganzen Orthodoxie eingetreten.

Beachtenswert ist was der Verf. von dem „Blatt von Sardika" urteilt, dessen bessere Berücksichtigung auch anderwärts schon gewünscht worden ist. Es ist die von Theodoret (H. eccl. 2, 6) mitgeteilte Stelle eines von der Synode übrigens nicht angenommenen Synodalschreibens, in welchem der Glaube an eine Hypostase ausgesprochen wird. Der Verf. erklärt dies aus abendländischem Einfluß (substantia) und glaubt, die in der Verbannung weilenden Bischöfe Lucifer und Eusebius haben beim Streit über das Antiochenische Schisma die

Digitized by Google

Anerkennung dieses apokryphen Blattes für das einfachste Mittel zur Herstellung des Friedens betrachtet. Da Eusebius auf der Synode zu Alexandria 362 anwesend war, so sei es wahrscheinlich, daß durch ihn der Zwischenfall über die drei Hypostasen veranlaßt worden sei. Die Lateiner konnten allerdings mit der una essentia et tres substantiae nicht viel anfangen und das subsistentia, welches der Hypostase mehr entspricht, findet sich erst bei Rufin und wurde nicht alsbald gewürdigt. In der Scholastik erhielt es sogar wieder als complementum ultimum der Substanz einen abstrakten Sinn.

Es ist bekannt, daß man für die abendländische Auffassung das Bild eines Kreises oder Triangels, für die morgenländische das Bild einer geraden Linie wählte. Die Griechen gingen von der Person, die Abendländer von der Natur aus. Die Griechen sagten: ein Gott in drei Personen, die Lateiner: drei Personen in einem Gott. Der Verf. zeigt, welchen Vorteil die griechische Betrachtung mit ihrem natura est, hypostasis habet besitzt. Insbesondere weist er auf den großen Unterschied in der Thätigkeit der drei Personen nach außen hin. Der Vater befiehlt, der Sohn führt aus, der Geist vollendet. Dagegen zeigt die Appropriationstheorie der Abendländer immer etwas Gekünsteltes. Freilich ist dabei auch nicht zu vergessen, daß die morgenländische Darstellung leichter zum Subordinatianismus oder zum Sabellianismus und Semipantheismus führt.

Der zweite Band enthält fünf Studien: die Scholastik des 12. Jahrhunderts, die Theorie des h. Thomas, die Theorie Richards von St. Viktor, Alexanders von Hales und des h. Bonaventura. Mit Recht betont der Verf.

Digitized by Google

hier wiederholt, daß es sich nur um Vergleichungen und Analogien, nicht um Beweise handele. Wohl hat Abälard geglaubt, die Trinität bewiesen zu haben, und hat Viktor seinen Beweisen eine zu große Kraft beigemessen, aber im allgemeinen war sich die Scholastik bewußt, daß dieses Geheimnis undurchdringlich sei. Aber die katholische Wissenschaft mußte den Versuch machen, dasselbe wie andere Geheimnisse dem Geiste näher zu bringen, weil gerade mit dem Beginn der Scholastik, im 12. Jahrhundert, das Verlangen nach wissenschaftlicher Erkenntnis sich mit besonderem Ungestüm geltend machte. Der Verf. vergleicht diese Unruhe der Vernunft nicht ohne Grund mit dem geistigen Fieber des 19. Jahrhunderts.

Mit großer Vorliebe ist Richard, von welchem die beiden Richtungen ausgingen, behandelt. Er ist ein origineller, unabhängiger Charakter, zitiert keinen Autor, kennt aber die Griechen sehr genau. Bei ihm ist alles neu, auch die Terminologie, selbst die Definition der Person. Freilich sein substantia genuit substantiam ist angesichts des 4. Laterankonzils, welches die Auffassung des Lombarden mit Nennung seines Namens guthieß, schwer zu verteidigen. Hier hatte auch Alexander seine Korrektur anzusetzen. Bei diesem lobt der Verf., daß er alles von dem Begriff der bonitas ableite, und bedauert, daß man diesen großen Scholastiker unverdienterweise der Vergessenheit anheimfallen ließ. Man habe im 13. Jahrh., in „dieser schönen Epoche", die Freiheit theologischer Meinungen ertragen und benutzt, warum sollte man sich nicht auch jetzt so verhalten? Dies greift aber, wie der Verf. wohl weiß, weit über den unmittelbaren Gegenstand des Werkes hinaus, leitet zu der ver-

Digitized by Google

ſchiedenen ariſtoteliſchen (ſtatiſchen) und dionyſianiſchen (dynamiſchen) Metaphyſik über, was der Verf. an einzelnen Beiſpielen, wie: quia Pater est generat (Thomas), Pater est, quia generat (Bonaventura), ſchön veranſchaulicht. Derartige Nachweiſe ſind ſehr geeignet, die vorſchnelle Parteinahme für eine einzige Schule zu verhindern. Schanz.

6.

Über **die Empfänglichkeit der menſchlichen Natur** für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des h. Auguſtin und des h. Thomas v. A. Von Dr. **A. Krauich**, Subregens am biſchöflich-ermländiſchen Prieſterſeminar und Privatdocent der Theologie am Kgl. Lyceum Hoſianum zu Braunsberg. Paderborn. Schöningh. 1892. S. 99.

Die Kardinalfrage der chriſtlichen Weltanſchauung iſt der Begriff des Übernatürlichen, welches dem modernen Rationalismus und Naturalismus am meiſten zuwider iſt und auch in vielen chriſtlichen Kreiſen mit einer gewiſſen Scheu behandelt wird, gleich als ſchämte man ſich desſelben angeſichts des ringsum herrſchenden Naturalismus. In der Lehre von der Offenbarung, vom Wunder und der Weisſagung, von der Inkarnation und Erlöſung, von der Gnade und dem ewigen Leben bildet das Übernatürliche die Grundlage. Ich würde hinzuſetzen: in der Religion überhaupt, wenn ich nicht wüßte, daß manchen ein Zweifel an der „natürlichen Religion“ einen gelinden Schrecken einflößt, und nicht aus vorſtehender Schrift ſelbſt entnommen hätte, wie allgemein die Sorge iſt, es möchte durch eine Theorie, welche an Kuhn'ſche

Digitized by Google

Spekulationen erinnert, die feste Grenze zwischen Natürlichem und Übernatürlichem verwischt werden. Leichter und weniger gefährlich ist es freilich, wenn man sich streng an die alten Meister hält; ob diese Methode aber auch für die heutigen Gegensätze in allweg geeignet sei, wird doch mehr vorausgesetzt als bewiesen oder thatsächlich gezeigt.

Doch bleiben wir bei dem stehen, was der Verf. sich zur Aufgabe gemacht hat, so können wir ihm wohl das Zeugnis geben, daß er die Lehre von der potentia obedientialis, in welcher die scholastische Theologie die Empfänglichkeit für das Übernatürliche behandelt, übersichtlich und mit gutem Verständnis darstellt. Zwar wäre bei der allgemeinen Fassung, welche Augustinus dieser Lehre giebt, der Kreis weiter zu ziehen und der Unterschied zwischen Thomas und Suarez schärfer zu betonen gewesen, aber es ist ja gegenwärtig ziemlich allgemeine Gepflogenheit, die Differenzen eher abzuschwächen, und der Verf. hat durch zahlreiche Citate dafür gesorgt, daß der Leser seine Ausführungen selbst zu prüfen im Stande ist. So wie derselbe die Lehre des h. Thomas darstellt, ist es allerdings leicht, die Kuhn'sche Auffassung als irrig zu bezeichnen, aber wenn man davon absieht, daß Kuhn das auxilium gratiae und den concursus naturalis nicht immer streng auseinanderhielt, wird man durch die schwankende Darstellung des Verf. nicht besonders von der Richtigkeit seiner Auffassung überzeugt werden. Da lesen wir S. 44: „Es ist wahr, der h. Thomas bezeichnet die potentia obedientialis, wenn er sie noch anders benennt, als eine passive, und meines Wissens spricht er nirgends von einer potentia

Digitized by Google

obedientialis activa." Nun wird Heinrich für den Ausdruck »passiva« angeführt und daraus gefolgert, daß Schäzler mit Recht Kuhn eine Verwechslung des Begriffs mit der capacitas passiva der Konkordienformel vorwerfe. Hier und anderwärts macht der Verf. den Eindruck, als ob er die Kuhn'sche Auffassung überhaupt nur aus den Schriften der Gegner oder einer Streitschrift desselben kenne. Wäre es nicht billig gewesen, auch die Verteidigung Kuhns in seiner Gnadenlehre zu berücksichtigen? Nun fährt aber der Verf. S. 47 fort: „Es entsteht nun aber die Frage, ob Thomas durch seine Lehre von der potentia obedientialis jede Aktivität dieser Potenz verwerfe und verurteile, oder ob er eine solche, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implicite vertrete und verteidige." Und wenn ein solches Dilemma gestellt werden kann, soll die gegenteilige Auffassung einfach auf eine zweifelhafte Autorität hin verurteilt werden? Und doch sagt er S. 66 selbst, Schäzler sei nicht in der Lage, bei Thomas eine aktive pot. ob. anzunehmen. S. 50 wird die potentia zu einer p. mixta, S. 54 besitzt der Mensch nach Thomas eine natürliche aktive Empfänglichkeit für das Übernatürliche. Das Verlangen Gott zu schauen und der ihm vorausgehende Erkenntnisakt sind die Akte der p. obed. S. 70 heißt es: „Ob man nun nach Thomas sagen dürfe, in der Setzung des actus incompletus et imperfectus der pot. ob. liege eine Vorbereitung auf den Empfang der Gnade, ist eine Frage, die man in einem gewissen, beschränkten Sinne bejahen, in anderer Beziehung aber entschieden verneinen muß." Der Heilige schließe einen notwendigen Zusammenhang zwischen jener negativen Vorbereitung und der Gnaden-

Digitized by Google

erteilung absolut aus und nehme nur eine Angemessenheit an, was auch der Satz besage: »Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam«. Kuhn kann sich „mit seiner Lehre von einer natürlichen positiven Empfänglichkeit, die die Gnade unfehlbar nach sich ziehe, nicht auf den h. Thomas berufen". — Beweis: Gloßner und Schäzler! Hätte der Verf. Kuhns Werke selbst studiert, so hätte er gefunden, daß Kuhn seine positive Empfänglichkeit nicht so auffaßt. Hat er doch den citierten Satz regelmäßig mit der Glosse des Barth. Medina erklärt: Homini facienti quod in se est ex sua facultate, Deus non denegat gratiam ex sua misericordia. Beansprucht aber der Verf. selbst für Thomas eine aktive Empfänglichkeit, so wird sie K. für sich auch in Anspruch nehmen dürfen, auch wenn er Thomas anders versteht. Wenn der Verf. es beim Studium der diesbezüglichen Schriften der beiden Männer (Kuhn und Schäzler) immer wieder beklagen muß, daß auf beiden Seiten so viel Mißverständnis gewaltet (S. 70 A. 3), so hätte er wenigstens Kuhn selbst öfter zum Wort kommen lassen sollen.

Indeß soll uns diese Polemik nicht abhalten, den Wert der Schrift anzuerkennen. Bei der Fortsetzung seiner Studien wird der Verf. selbst dazu kommen, Licht und Schatten gleichmäßiger zu verteilen. Um dem Leser eine Übersicht über den Inhalt zu geben fügen wir noch die Einteilung bei. Der 1. Abschnitt (S. 1—10) handelt über Begriff und Realität der beiden Ordnungen der göttlichen Vorsehung, der 2. (S. 11—86) über das Verhältnis der menschlichen Natur zur übernatürlichen Ordnung und der 3. (S. 87—99) über die praktische Bedeutung und die Tragweite der Lehre des h. Thomas

Digitized by Google

von der pot. ob. Daß der Verf. im letzten Abschnitte dieser speziellen Lehre alles zuschreibt, was eine Wirkung der katholischen Lehre vom Verhältnis des Übernatürlichen zum Natürlichen ist, begreift sich aus der Begrenzung seines Thema und seiner ganzen theologischen Richtung.

Schanz.

7.

Predigten und Ansprachen. Von P. **Odilo Rottmanner**, O. S. B. Dr. theol. München, 1893. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (E. Stahl jun.) 349 S. 8.

Es möge gestattet sein, die Besprechung dieser eigenartigen und geistvollen Vorträge mit einer allgemeinen Erwägung zu beginnen. Das bekannte Wort vom sel. Kl. M. Hoffbauer, „das Evangelium muß ganz neu gepredigt werden," wird zwar leicht mißverstanden und könnte einen ängstlichen Prediger irre machen, wenn man ihm nicht auch zugleich sagt, wie denn nun neu gepredigt werden müsse; aber wenigstens zum Nachdenken soll es anregen; und hiezu geben obige Vorträge Anlaß und Stoff; das wäre unsers Erachtens eine würdige Seminarlektüre.

Viele Prediger sind predigtmüde. Es wurde vielleicht zu keiner Zeit so viel gepredigt wie heute; vielleicht nie hat es so viele gleichmäßig und tüchtig durchgebildete, des Wortes mächtige und seeleneifrige Prediger gegeben, auch vielleicht nie so viele Kanzeln, um welche sich ein gewähltes, neuer Anregung begieriges Publikum sammelte. Jede neu erstandene Kirche ist ein sprechender Beweis von dem Anwachsen heilsbegieriger Gemeinden und aufmerksamer Zuhörerschaften in Stadt und Land; und

Digitized by Google

dennoch bemächtigt sich der Seelsorger oft eine förmliche Niedergeschlagenheit und Mutlosigkeit. Was nützen alle diese Predigten von Woche zu Woche? Man stellt sich dabei vor, daß auch die Zuhörer ebenso oder noch mehr predigtmüde seien, wie die Prediger selbst. Und doch macht man viel häufiger die gegenteilige Erfahrung. Man weiß in unserer Zeit ganz gut den Wert und die Macht der Rede zu schätzen; man pilgert weit fort zu angesehenen Rednern. Der Drang nach Belehrung oder auch nur belebender Unterhaltung ist ein besonderer Zug unserer Zeit; und wenn nun auch der Kanzelredner nicht alle die Künste anwenden kann wie der profane Redner, so steht zu seiner Hilfe doch neben der natürlichen Gabe der Rede noch seine hohe kirchliche Mission, die seinem Worte Ansehen, Nachdruck, Geist und Kraft verleiht. Woher also diese Predigtmüdigkeit?

Nicht die letzte Ursache davon, daß die Predigt den Prediger wie den Zuhörer unbefriedigt läßt, ist der Mangel an Vertiefung in den Inhalt des Predigtworts; man sieht mehr auf die Masse als auf den tiefen Gehalt; der extensive Betrieb muß den intensiven ersetzen. Man predigt zwar „positiv", legt den Katechismusglauben aus, beweist ihn aus den überall geläufigen mehr oder weniger richtig angewendeten Bibelstellen, bringt auch einige Väterstellen, die in der Regel unorganisch verwertet sind, und zuletzt hat man den Leuten etwas gesagt, was sie schon hundertmal gehört haben, aber nichts, was sie neu anregt und worüber sie nachdenken müßten. Man läßt den Zuhörern auch meistens gar nicht die Zeit, einen Gegenstand scharf aufzufassen und bei demselben geistig zu verweilen, man peitscht sie gleichsam Satz für

Digitized by Google

Satz vor sich her, man führt sie in einer Predigt von den obersten Himmeln bis zu den untersten Kreisen der Unterwelt; über Stock und Stein geht es wie der wilde Jäger über Thal und Höhen, vom Paradies bis zum jüngsten Gericht; alle Lebensstufen werden in einer Predigt aufgerufen, alle sieben hl. Sakramente nebst ihren Begleitern den hl. Sakramentalien werden vorübergeführt, alle Gebote Gottes und der Kirche werden eingeschärft. Wie soll da dem Zuhörer Sammlung und Stimmung bleiben, über einen Punkt nachzudenken, seinen Seelenzustand zu prüfen, die innere Gediegenheit einer religiösen Wahrheit an sich zu erfahren! Vor lauter Fülle von Katechismusstoff kommt man nicht zum Verweilen bei den göttlichen Gedanken und ihrer Schönheit, und namentlich nicht zur Erwärmung der Seele von innen heraus. So werden viele Predigten, die man pflichtmäßig anhört, eben zu einem Schicksal, das man über sich ergehen läßt.

Wie man nun aber zu der Schönheit der göttlichen Gedanken durchdringt, einen Einblick in die beglückenden Tiefen der göttlichen Geheimnisse gewinnt und von ihrem Troste innerlich erfreut und erquickt wird, das kann man aus den Predigtvorträgen des P. Odilo Rottmanner lernen. Er predigt, um es mit einem Worte zu sagen, den „Christus in uns"; nicht so fast die äußere Repräsentation des christlichen Geistes in der Welt, wie er sich darstellt in Pracht und Ruhm der Tempel und Feste, im Gepränge, welches die Massen anzieht und die Sinne fesselt; er predigt auch nicht die äußere Observanz, in welcher der sinnliche Mensch in Zucht und Ordnung gebracht wird; sondern er baut und schmückt den inneren Tempel der Seele, das Reich Gottes in uns.

Digitized by Google

Damit hängt zusammen, daß in diesen Vorträgen nicht stürmische Wetter brausender Leidenschaft, nicht äußerer Kraftaufwand und Pathos auf uns wirken und uns müde machen; es herrscht vielmehr eine Himmelsklarheit, eine auf vornehmer geistig-asketischer Durchbildung begründete Ruhe, man könnte sagen Heiterkeit; wenigstens darf man jenen Humor so nennen, jene glückliche Seelenstimmung, welche auch in der Schilderung menschlicher Verirrungen die sittliche Schonung bewahrt und alle Bitterkeit, den blasierten Sarkasmus, den herben Zorn und hochgespannte Strafausbrüche verschmäht.

Hier wäre also in dem Punkte vieles zu lernen, wie man das Evangelium neu predigen solle. Und zwar, wohl zu merken, nicht ein neues Evangelium, sondern das alte ewige Wort Gottes. Auch P. Odilo holt nicht neue Stoffe, neue Aufgaben von der Ferne her. Auch seine Erkenntnisquellen fließen aus dem alten ewigen Born des göttlichen Wortes in der hl. Schrift; nicht Weisheit des Bramanen und nicht neues Licht der modernen Naturtechnik beleuchtet die Pfade des Christen zu seinem Ziele. Den Anfang seiner Sammlung machen Fastenpredigten über das Vater unser. Was gibt es Einfacheres! Und doch, wir möchten den sehen, welcher durch diese Vorträge z. B. über „Zukomme dein Reich" oder über die Bitte um das tägliche Brot nicht aufs innerste ergriffen würde.

Schon andere Rezensenten haben an diesen Vorträgen die tiefsinnige Auslegung und Verwertung der hl. Schrift belobt; nicht am wenigsten ist dabei die aus dem innersten Verständnis des Menschenlebens geschöpfte sittliche Anwendung zu rühmen. Und wie fein und gewählt weiß

Digitized by Google

der Verf. mit der Sprache umzugehen, wie ist da ein anregendes Spiel mit Worten, aber voll attischen Salzes — und im Hintergrund der tiefste sittliche Ernst! Man muß dabei allerdings auch an eine ausgewählte, für feinere Kunst empfindliche Zuhörerschaft denken. Aber uns scheint, daß man eben durch eine edel gehaltene, zarte und geistig anregende Predigtweise die Zuhörerschaft zu sich heraufzieht, veredelt und geistig und sittlich fördert. Daß dann zu gewissen Zeiten und für gewisse Bedürfnisse auch wieder lautere und strengere Töne werden anzuschlagen sein, gestehen wir bereitwillig; man kann nicht ein Gesetz für alle Kanzeln und alle Kanzelredner geben; möge nur jeder aus der Fülle seines Geistes und Herzens das Beste bieten, was er vermag. Unusquisque in suo sensu abundet! Röm. 14, 5. Aber schöneres hat Ref. noch nicht oft gelesen, als diese Vorträge.

Die Primizpredigt „Vom dreifachen Priestertume" (S. 273 ff.) hat uns besonders angesprochen wegen der zarten und tiefen Behandlung des Verhältnisses des allgemeinen Priestertums, an dem wir als die Erlösten Christi Anteil haben, zum besondern Priestertum, dem in der Kirche fortlebenden Amte des Hohepriesters Christus. Nur einmal ist uns bei Verfolgung eines an sich richtigen Gedankens eine Stelle aufgestoßen, welche dahin mißverstanden werden könnte, als wollte der Verf. die Bedeutung der priesterlichen Funktion abschwächen. Es handelt sich S. 279 von der Sündenvergebung durch den Priester. „Wohl mag jeder fromme Christ in jeglichem Augenblicke sich vertrauensvoll zum Throne der göttlichen Barmherzigkeit wenden und in diesem Vertrauen

Digitized by Google

auf Gottes Güte und Vaterhuld Beruhigung finden; aber wenn es sich um die trostreiche Gewißheit handelt, daß bestimmte Vergehen in einem heiligen Augenblicke wirklich von Gott verziehen, die das Gewissen drückende Schuld nachgelassen sei: für solche Fälle hat die göttliche Liebe und Weisheit gesorgt, daß durch eine über leichtfertige Selbsttäuschung und ängstliche Zweifel erhabene Einrichtung Bürgschaft der wiedergewonnenen Gnade gegeben werde". In der Betonung dieser Einrichtung kann man allerdings alles ausgesprochen finden, was zum Wesen des Bußsakraments gehört; sonst könnte aber der Schein entstehen, als ob die spezifisch richterliche und priesterliche Funktion des Beichtvaters verkürzt werden wollte. Mit ein paar Worten läßt sich das Mißverständnis — in einer neuen Auflage — verhüten. Der Verf. weiß so gut wie wir, wie empfindlich das moderne katholische Gewissen auch schon beim bloßen Scheine einer dogmatischen Unzulänglichkeit afficiert wird.

Den besten Erfolg unserer Besprechung würden wir darin erblicken, daß aus der Mappe, aus welcher diese Vorträge ausgewählt worden, noch weitere ähnliche Sammlungen zum Drucke befördert würden.

Rottenburg. Linsenmann.

8.

Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien von **Karapet Ter-Mkrttschian**, Archidiakonus von Edschmiatzin Dr. Phil. Leipzig, Hinrichs 1893. XII, 163 S. 8.

Durch die Veröffentlichung der Chronik des Geor-

Digitized by Google

gius Hamartolus durch Muralt 1853 wurde das Quellenmaterial zur Geschichte der Paulicianer bereichert. Eine kritische Untersuchung des neuen Berichtes ließ aber lange auf sich warten. Sie folgt erst in der vorliegenden Schrift. Dieselbe teilt sich in drei Abschnitte. Der erste befaßt sich näherhin mit der Quellenkritik. Es wird vor allem dargethan, daß der Bericht des Georgius fast wörtlich mit der kleinen Schrift des Petrus Hegumenus über die Paulicianer zusammenfällt, die Gieseler als Anhang zu der Schrift des Petrus Siculus herausgab, indem er sie für einen Auszug hielt, den dieser aus seinem größeren Werke veranstaltet haben sollte. Indem sodann die beiden enge verwandten Berichte selbst mit einander verglichen werden, wird das Ergebnis gewonnen, daß der Schrift des Hegumenen die Priorität zukommt und sie demgemäß der älteste Bericht über die Anfänge des Paulicianismus ist. Ferner wird gezeigt, daß der Bericht des Photius ursprünglich nichts anderes war als eine zu polemischen Zwecken vorgenommene Erweiterung der Schrift des Hegumenen und erst später mit einer anderen Schrift, welche gleichfalls einen kurzen Bericht über die Manichäer und eine ausführliche Geschichte der Paulicianer enthält, verbunden wurde, so daß in dem ganzen unter dem Namen des Photius erhaltenen Werk zwei verschiedene Schriften zu unterscheiden sind. Endlich wird dargethan, daß Petrus Siculus dieses ganze Werk von Photius voraussetzt, darum kein Zeitgenosse des Patriarchen oder des Kaisers Basilius des Macedoniers, wie er es sein will, sein Werk insofern unecht ist. Der zweite Abschnitt handelt von den den Paulicianern verwandten Erscheinungen und giebt viel-

Digitized by Google

fach neue Aufſchlüſſe. Im dritten Abſchnitt wird der Verſuch gemacht, auf Grund der geübten Kritik die Geſchichte des Paulicianismus zu zeichnen. Ein Anhang bringt mehrere, zum Teil noch unedierte oder wenigſtens noch nicht überſetzte armeniſche Schriftſtücke in deutſcher Überſetzung.

Die Unterſuchung macht einen ſehr günſtigen Eindruck, und ſo weit man urteilen kann, ohne ſelbſt die einſchlägigen Schriften aufs neue durchforſcht zu haben, möchte man ihren Ergebniſſen zuſtimmen. Ich kann zwar nicht verſchweigen, daß mir gegen die angeführte Klaſſifizierung der Quellenſchriften einige Bedenken aufgeſtiegen ſind. Allein das liegt in der Natur der Sache. Gewiſſe Zweifel bleiben in ſolchen Fragen nicht aus. Auch ſind ſie in dem vorliegenden Falle nicht ſo ſtark, daß ich auf ihnen beſtehen möchte. Auf Differenzen in untergeordneten Punkten glaube ich überhaupt nicht eingehen zu ſollen. Die Unterſuchung gereicht dem Verf. zu großer Ehre. Funk.

9.

Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform von Dr. **F. Probſt**. Münſter, Aſchendorff 1893. XIII, 472 S. gr. 8.

Seiner Liturgie der erſten drei Jahrhunderte (1870) ließ der Verf. im „Katholik“ und in der Zeitſchrift für kath. Th. 1881/84 eine Darſtellung der Liturgie nach den Schriften der Väter des 4. Jahrhunderts folgen. Die Unterſuchungen bilden mit einigen weiteren den zweiten und größeren Teil der vorliegenden Schrift (S. 37—318). Wir erhalten hier eine Darſtellung der

Digitized by Google

Liturgie nach Eusebius von Cäsarea, Cyrill v. J., Athanasius, den drei Kappadociern, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Ephräm, bezw. eine Darstellung der Liturgien von Jerusalem, Alexandrien, Kappadocien Antiochien, Konstantinopel, Mailand, Afrika, Ostsyrien. Der erste Teil erörtert in Kürze die Grundlegung und Entwicklung der Liturgie bis zum 4. Jahrhundert. Der dritte Teil handelt von der Reform der L. im 4. Jahrhundert. Es werden die Momente aufgeführt, welche auf eine Änderung und insbesondere Abkürzung drängten: das Einströmen zahlreicher Namenchristen in die Kirche; die arianischen Wirren, die einerseits eine erschlaffende Wirkung hatten, so daß auch die Katholiken die heilige Handlung zu lange fanden, und in denen andererseits die alte Liturgie einseitig zu Gunsten der Häresie gedeutet oder geradezu mit häretischen Zusätzen versehen wurde, so daß eine Reform unumgänglich war; die Umgestaltung der Katechumenats- und Bußdisziplin; die Entwicklung des Kirchenjahres und der Einfluß, den dasselbe auf die Liturgie gewann, indem „man vor Ende des 4. Jahrhunderts den Gottesdienst an den Festen, von da an die Feste in dem Gottesdienste feierte, wodurch er eine den Festen und Festzeiten entsprechende Gestalt erhielt“ (S. 361), ein Fortschritt, der sich aber auf das Abendland beschränkt, so daß sich Orient und Occident fortan insofern scheiden, als dort stets Eine Liturgie zum Vortrag kommt, höchstens zwischen zweien etwas abgewechselt wird, hier dagegen gewisse Bestandteile in jeder Messe wechseln, jedes Fest insoweit seine eigene Messe hat. Im einzelnen werden dann die Änderungen, welche die Reform des Papstes Damasus in

Digitized by Google

der römischen Liturgie einführte oder wenigstens einleitete, indem die alte, bezw. apostolische Liturgie mit den römischen Sakramentarien, namentlich dem Leonianum verglichen wird, folgendermaßen bestimmt. Das Gebet für die Gläubigen, das in der alten Liturgie teils am Schluß der Katechumenenmesse, teils am Anfang der Gläubigenmesse stand, wird zurück- und zuletzt ganz verdrängt, an seine Stelle tritt die Kollekte; nur in der Messe des Karfreitags hat es sich erhalten. Statt des Stillgebetes des Priesters beim Offertorium kam die Sekret auf. An die Stelle des Dankgebetes trat die Präfation; an die Stelle der alten Danksagung für die Kommunion trat die Postcommunio und die Oratio super populum. Die Liturgien von Basilius und Chrysostomus werden ganz in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

Ein Unternehmen, wie dieses, setzt die umfassendsten Studien voraus. Die Väter sprechen sich über die Liturgie nur gelegentlich aus, und so ist das Material zu einer Darstellung derselben aus fast zahllosen Schriften zusammenzulesen. Sie bieten auch nicht immer bestimmte Aussprüche, sondern vielfach nur dunkle Andeutungen, und so gilt es, scharf zu erforschen, was etwa für die Liturgie wirklich in Betracht kommt, und andererseits nicht Stellen herbeizuziehen, die nicht zur Sache gehören. Der Verf. weist wiederholt auf diese Schwierigkeiten hin, und er macht an verschiedenen Stellen auf die Unsicherheit aufmerksam, in der man sich befindet. Ich bekam meinerseits bisweilen den Eindruck, daß einige Punkte noch fraglicher sind, als sie dargestellt werden. Da und dort ist die Auffassung auch sicher unrichtig. So S. 278 die Erklärung von missa als Messe (der

Digitized by Google

Katechumenen), da der Kontext der Stelle die Bedeutung von missio oder dimissio außer allen Zweifel stellt. S. 112 war zur richtigen Auffassung die Mitteilung des Sokrates H. E. 5, 22 zu berücksichtigen, daß in der Kirche von Alexandrien an den Stationstagen wohl ein Gottesdienst stattfand, aber nicht ein eucharistischer, sondern nur ein didaktischer. Fehler, wie der erstgenannte, berühren insbesondere unangenehm. Wenn ein Autor da irrt, wo ein sicheres Wissen möglich ist, so wird man leicht argwöhnisch gegen seine Auffassung in Dingen, in denen der Irrtum nicht ebenso ausgeschlossen ist. Doch mag darüber hinweggesehen werden. Der Arbeit bleibt ihr Verdienst. Die erwähnten Väter sind zu einer Darstellung der Liturgie ihrer Zeit eingehend und sorgfältig verwertet, und wenn auch noch einiges zu thun ist, so ist doch für weitere Untersuchungen nicht bloß der Weg geebnet und die Richtung gewiesen, sondern auch größtenteils das Material gesammelt. Zu wünschen wäre in dieser Beziehung nur noch, die Citate möchten bisweilen genauer sein oder auf bessere und verbreitetere Ausgaben der Väter sich beziehen.

Die Aufgabe, die im dritten Teil in Angriff genommen wird, unterliegt noch größeren Schwierigkeiten, da die Nachrichten, die wir über die Reform der Liturgie im 4. Jahrhundert haben, viel zu dürftig und unsicher sind, um uns einen näheren und bestimmten Einblick in den fraglichen Umschwung zu ermöglichen. So fest die Thatsache der Reform steht, so vieles ist in Betreff des Wie zweifelhaft. Indessen kam dem Verf. seine große Vertrautheit mit den einschlägigen Dokumenten in hohem Grade zu statten, und man wird seine Aus-

Digitized by Google

führung nicht ohne Gewinn leſen. Andererſeits wird man aber auch hier, was freilich nach der Sachlage nicht zu verwundern iſt, nicht in allen Punkten einverſtanden ſein. Ich ſelbſt muß manchen Aufſtellungen widerſprechen. Ich begnüge mich auf einiges hinzuweiſen.

Wie wir geſehen, wird die Kollekte als Niederſchlag des Gebetes für die Gläubigen gefaßt. Der Erklärung ſteht aber die Stellung der Gebete in der Liturgie entgegen. Die Kollekte geht den bibliſchen Leſungen voran, das Gebet für die Gläubigen folgte dieſen nach, und die demſelben entſprechenden Orationen am Karfreitag haben noch heute dieſe Stellung. Dazu kommt ein weiteres. Ohne Zweifel iſt das Oremus, das in der heutigen Meſſe auf das Evangelium, bezw. das Dominus vobiscum nach demſelben folgt, ein Überbleibſel aus der alten Liturgie, die Ankündigung des Gebetes der Gläubigen, eine Formel, die blieb, während das Gebet ſelbſt ſich verlor. Die auffallende Erſcheinung iſt wenigſtens nicht anders zu erklären, und wenn es ſo iſt, dann erwächſt der Probſt'ſchen Auffaſſung eine neue Schwierigkeit. Die einleitende Formel zu dem Gebet wäre hier nicht wohl geblieben, wenn das Gebet ſelbſt umgebildet etwa an einen anderen Ort verſetzt worden wäre, an einen Ort, an dem die Formel zudem wieder anzutreffen iſt. Die fragliche Aufſtellung iſt alſo ſchwerlich begründet. Es iſt vielmehr anzunehmen, daß bereits die alte römiſche Liturgie die Kollekte oder ein ihr entſprechendes Gebet hatte, oder wenn nicht, daß die Kollekte bei der Reform neu eingeſetzt wurde, das Gebet für die Gläubigen aber bei dem Streben nach Kürzung einfach nach und nach in Wegfall kam. Daß das eine Gebet nicht eigentlich

Digitized by Google

an die Stelle des anderen trat, giebt übrigens P. selbst zu verstehen, indem er beide Gebete einige Zeit neben einander bestehen läßt.

S. 342—348 befaßt sich P. mit meiner Auffassung der Apostolischen Konstitutionen, bezw. deren Liturgie. Was aber gegen dieselbe eingewendet wird, ist schwerlich stichhaltig. Die Reform der Liturgie durch Basilius und Chrysostomus hindert keineswegs, das Werk dem Anfang des 5. Jahrhunderts zuzuweisen. Im Gegenteil; wenn die Schrift in diese Zeit fällt — und die Beweise, die ich dafür erbracht habe, sind nicht leicht umzustoßen; was wir i. d. B. wissen, wiegt überhaupt viel schwerer, als was sich über den anderen Punkt feststellen läßt — dann ist die Ansicht des Verf. über jene Reform, näherhin über ihre Bedeutung und Ausdehnung, unhaltbar. Ich erklärte ferner einige Stellen in der Liturgie für Zuthaten des Verf. der AK. Die nähere Bestimmung der Interpolation unterliegt naturgemäß mehrfach Bedenken, da wir für sie keinen festen und untrüglichen Maßstab haben. In einigen Fällen aber besteht für die Annahme einer Interpolation die Sicherheit, die auf diesem Gebiete überhaupt zu gewinnen ist, und wenn man hier einen Gegenbeweis führen will, dann hat man vor allem an der Hand der Abschnitte der AK., welche als Interpolation feststehen, sich um eine nähere Kenntnis des Interpolators zu bemühen. Dieser Aufgabe aber hat der Verf. nicht entsprochen. Sonst konnte er S. 346 zur Sicherung des Ausdrucks *μονογενὴς θεὸς* VIII, 7 nicht einfach auf III, 17 verweisen, ein Kapitel, welches, wie aus meiner Monographie S. 77 zu ersehen war, selbst nicht der Grundschrift oder der Didaskalia

Digitized by Google

angehört, sondern ganz eine Zuthat des Interpolators ist. Auf die Didaskalia ist Probst in seinen Studien überhaupt, so viel ich sehe, nie eigentlich eingegangen, und was dieses Übersehen zu bedeuten hat, ist jedem Kenner der Schrift klar. Wer die Didaskalia nicht kennt, vermag auch die Konstitutionen nicht richtig zu würdigen.

Funk.

10.

Lehrbuch der Religionsphilosophie von Dr. **Hermann Siebeck**, Professor der Philosophie in Gießen. Freiburg. Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr (P. Siebeck 1893. XIV und 456 S.

Je mehr die lebendige Religion aus der modernen Gesellschaft schwindet, desto mehr scheint sich die Wissenschaft mit ihr beschäftigen zu wollen. Je kritischer die Wissenschaft den geschichtlichen Überlieferungen der Religion gegenüber steht, desto angelegentlicher scheint sie die Geschichte der Religionen untersuchen und zu verfolgen zu wollen. Die Bücher und Abhandlungen über die Religionsphilosophie und Religionsgeschichte vermehren sich ins Endlose. Mag aber auch hiebei das theoretische wissenschaftliche Interesse, welches durch die Bekanntschaft mit den alten Kulturreligionen und die neue Erforschung des schwarzen Erdteils mächtig angeregt worden ist, als das Hauptmotiv erscheinen, so ist doch die Thatsache an sich schon ein Beweis dafür, daß auch die heutige Generation trotz alles Unglaubens die großartige Bedeutung des religiösen Lebens für die Geschichte der Menschheit und für das Leben des einzelnen Menschen anerkennen muß. Deshalb müssen wir jeden Mitarbeiter an der

Digitized by Google

Untersuchung des schwierigen Problems begrüßen, auch wenn wir mit seiner Auffassung vielfach nicht einverstanden sein können.

Wir sind es gewöhnt, daß der Philosoph von seinem Gegenstand eine systematische Konstruktion giebt. Gehört der Gegenstand der Geschichte an, so wird es eine mehr oder weniger genaue oder wahrscheinliche Rekonstruktion der genetisch-historischen Entwicklung werden. In der Religionsphilosophie sind die Zeiten vorüber, in welchen man die Religion nach einzelnen Vermögen der Seele apriori zu konstruieren suchte, um nachher konstatieren zu müssen, daß niemals in der Welt eine „reine" Religion existiert habe. Nur unter steter Berücksichtigung der Religionsgeschichte ist es ihr möglich, die ihr gestellte Aufgabe befriedigend zu lösen. Der Verf. des oben genannten Buches hat dieser Forderung in allweg zu entsprechen gesucht. Er definiert die Religionsphilosophie als die „Anwendung der Philosophie, als der Wissenschaft von dem Wesen und der Bethätigung des geistigen Lebens auf die Thatsache der Religion als einer bestimmt unterschiedenen Ausgestaltung desselben. Sie fragt nach Wesen und Entstehung derselben, nach ihrer Stellung zum inneren und äußeren menschlichen Leben, und an der Hand alles dessen schließlich nach ihrer Aufgabe, Bedeutung und Berechtigung. Letzteres insofern, als sie festzustellen sucht, ob die Religion einem wirklichen im Wesen und der Bethätigung des Geistes gelegenen Bedürfnisse entspricht, und ob das, was sie zu dessen Befriedigung theoretisch aussagt, richtig, und was sie praktisch wirkt, anerkennenswert ist" (S. 35). Der Verf. sucht diese Aufgabe in zwei Teilen zu lösen:

Digitized by Google

1) Wesen und Entwickelung des religiösen Bewußtseins; a) die Stellung der Religion im Kulturleben; b) die historische Entwickelung der Religion; c) die subjektive und objektive Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins. 2) Die Wahrheit der Religion: Weltbegriff, Gottesbegriff, Kausalitäts- und Zweckbegriff, Freiheitsbegriff, Bestimmung des Menschen, Theodicee.

Das reichhaltige Buch bietet des Belehrenden viel und ist sehr geeignet über den gegenwärtigen Stand dieser Wissenschaft zu orientieren. Sowohl die guten Analysen des ersten, als die belehrenden Synthesen des zweiten Teiles sind geeignet, nicht nur in die Disziplin einzuführen, sondern auch reifere Leser zu fördern. Auch darin muß man dem Verf. beistimmen, daß die Religion nicht aus einem einzelnen, sondern aus allen Vermögen des Geistes abzuleiten ist und das religiöse Bewußtsein nicht in erster Linie intellektualistisch, sondern moralisch und gemütlich interessiert ist. Dagegen müssen wir uns gegen den prinzipiellen Standpunkt des Verf. um so entschiedener erklären, obwohl wir wissen, daß derselbe von der großen Mehrzahl der Forscher geteilt wird. Die Leugnung jeder Offenbarung, die mit der Furcht vor der Metaphysik zusammenhängende Verwerfung der Gottesbeweise, um im Sinne Kants durch Postulate der praktischen Vernunft die Notwendigkeit der Religion zur Ergänzung der Weltanschauung und Befriedigung des persönlichen Bedürfnisses indirekt darzuthun, und die starken Konzessionen an den Evolutionismus sind um so weniger geeignet, unsere Sympathien zu erwerben, als es dem Verf., trotz seiner warmen Verteidigung des Theismus und der Voraussetzung der nötigen Keime in

Digitized by Google

der menschlichen Seele für die große Entwicklung, nicht gelungen ist, die treibenden Motive befriedigend zu erklären und der höchsten Religionsstufe des Christentums, das er nur im protestantischen Lichte der neuesten Zeit darstellt, gerecht zu werden. Für die „Rekonstruktion" der Anfänge sind bestimmte Vorstellungen und Gewohnheiten aus dem kulturlosen menschlichen Gemeinschaftsleben und die Beobachtung des Menschen im Zustande der Kindheit (S. 58) doch recht schwache „Anhaltspunkte", wenn man Rückbildungen zugeben muß und die Vorgeschichte der Kulturreligionen nicht kennt. Die Aufeinanderfolge: Naturreligion, Moralitätsreligion und Erlösungsreligion (Neuplatonismus, Buddhismus, Christentum) ist relativ berechtigt, aber für die großartige Erscheinung der Propheten und für das Werk Christi reichen die geschichtlichen Gründe nicht aus. Daß auf den Apostel Paulus wegen seiner Opfertheorie die Schuld der vermeintlichen Mißbildung des Evangeliums Jesu geschoben wird, entspricht einer unter den Protestanten weit verbreiteten Meinung. Daß deshalb auch die katholische Kirche mit ihrem Opfer und ihren Sakramenten auf Irrwege geraten sei, wissen wir schon aus Harnack, dem der Verf. folgt. Die Reliquien und Heiligen (Untergötter) dürfen natürlich auch nicht fehlen. Wunder und Offenbarung gelten, insoweit sie den Normen des Denkens entsprechen, d. h. natürliche Ereignisse sind, welche eine religiöse Bedeutung haben. Daraus läßt sich erkennen, daß auch ein scharfsinniger Religionsphilosoph die höchsten Dinge oberflächlich erklären kann.

Schanz.

Digitized by Google

11.

1. **Lehrbuch der theoretischen Philosophie.** Auf thomistischer Grundlage. Von Dr. **Virgil Grimmich,** Benediktiner von Kremsmünster, Prof. der Phil. an der theol. Hauslehranstalt zu St. Florian. Mit Approbation des hochw. H. Erzbischofs von Freiburg. Herder'sche Verlagshandlung 1893. XV, 565 S.
2. **Institutiones theodicaeae** s. Theologia naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit **Josephus Hontheim** S. J. Cum approbatione Rev. Archiep. Frib. et Super. Ordinis. Friburgi. Herder. 1893. X, 831 S.

Die moderne katholische Philosophie erleichtert dem Rezensenten die Arbeit wesentlich, denn indem ihre Vertreter mit dem Beisatze „auf thomistischer Grundlage", „nach den Prinzipien, dem Geiste des h. Thomas" ihren prinzipiellen Standpunkt zum voraus kennzeichnen, geben sie von vorn herein zu verstehen, welche Lösung in den einzelnen prinzipiellen Fragen zu erwarten ist. Die Kritik könnte sich also nur darauf richten, in wie weit die thomistische Lehre richtig dargestellt und den modernen Anschauungen gegenüber verteidigt worden ist. Hierin ließen sich, wie in der ganzen neuscholastischen Wissenschaft, zwei Strömungen nachweisen. Die eine, welche neben dem dehnbaren Geist auch den Buchstaben festzuhalten sucht, gefällt sich hauptsächlich darin, die wirklichen und vermeintlichen Schwächen der heutigen Wissenschaft aufzudecken, um in der vollständigen Rückkehr zur alten Wissenschaft die Rettung aus dem Abgrunde des Irrtums und Aberglaubens zu suchen, die andere kann die Augen vor den offenkundigen Fortschritten in der Erkenntnis

Digitized by Google

der Natur nicht verschließen, strebt aber eine gerechte Vermittlung zwischen der alten und neuen Weltanschauung an, in welcher die Prinzipien der Scholastik durch die neuen Errungenschaften ihre Bestätigung erhalten sollen. Verhältnismäßig wenige Philosophen schlagen einen selbständigen Weg ein, in welchem nach allgemeinen Prinzipien Altes und Neues in gleicher Weise je nach der Bedeutung desselben für das Ganze verwertet wird. Würden wir die beiden vorstehenden Werke nach diesem Gesichtspunkte zu beurteilen haben, so würden wir das erste zu der einen, das zweite zu der andern Strömung zählen, ohne daß wir Abweichungen in untergeordneten Punkten bestreiten wollten.

1) Der Verf. macht in der Vorrede auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche bei der infolge der Encyklika Aeterni Patris „in den meisten theologischen Lehranstalten der katholischen Kirche, besonders Österreichs" angeordneten „Wiedereinführung" (!) des Studiums der Philosophie sich geltend machen. „Die dem Studium der Philosophie zuzumessende und zugemessene Zeit ist kurz; die Terminologie der scholastischen Philosophie .. ist dem Anfänger in theologischen Studien fremd; der Ideenkreis der Scholastik scheint den Philosophemen unserer Zeit unvermittelt gegenüberzustehen". Deshalb hat er den Versuch gemacht, „dem Theologiestudierenden ein den Bedürfnissen und Verhältnissen unserer Zeit entsprechendes Lehrbuch der theoretischen Philosophie in die Hand zu geben". Er hat die deutsche Sprache gewählt, weil er überzeugt ist, daß eine verständnisvolle Aneignung des gebotenen Lehrstoffes leichter und sicherer in der Muttersprache des Studierenden erreicht werden

Digitized by Google

dürfte. Um aber die Bekanntschaft mit der lateinischen Terminologie zu ermöglichen, sind nicht nur den deutschen Ausdrücken die lateinischen immer in Klammern beigefügt, sondern es sind auch in der ersten Hälfte in den Anmerkungen, in der zweiten Hälfte im Kontext zahlreiche Citate aus den Schriften des h. Thomas angeführt.

Der Verf. behandelt mit Ausschluß der praktischen Philosophie die ganze Philosophie: Logik, formale und materielle, Methodik und Noetik; Metaphysik, allgemeine (Ontologie) und spezielle, Kosmologie, Anthropologie, Theodicee. Die Geschichte der Philosophie kommt insofern zu ihrem Recht, als bei den einzelnen wichtigeren Gegenständen ein kurzes Bild der geschichtlichen Entwicklung und eine Widerlegung der gegnerischen Ansichten gegeben wird. Einen Ersatz für das Studium der Geschichte der Philosophie kann ich zwar hierin nicht erkennen und auch gegen solche gelegentliche Widerlegungen der Objektionen habe ich kein geringes Mißtrauen, aber wenn in der That die Encyklika Leo's XIII erst den Anlaß zur Einführung des Studiums der Philosophie in die katholischen Schulen gegeben hat, so muß man mit diesem Fortschritt gewiß zufrieden sein. Denn in diesem Lehrbuch ist ein so umfangreicher Stoff angesammelt, daß man sich fragen kann, ob der Studierende denselben in der kurzen Zeit bewältigen kann. Immerhin wird die übersichtliche, klare Darstellung und die schöne systematische Ordnung das Studium bedeutend erleichtern. Für Studierende, welche in die scholastische Philosophie und Theologie eingeführt werden sollen, kann dieses Lehrbuch wohl empfohlen werden. Auf ein-

Digitized by Google

zelnes einzugehen lohnt sich nicht, da die scholastischen Prinzipien entscheidend sind. Anzuerkennen ist dabei die, wenn auch vorwiegend polemische Berücksichtigung der neueren Litteratur. Was über Atomismus, Substanzverwandlung, Kant-Laplace'sche Theorie u. a. gesagt wird, deckt sich im wesentlichen mit dem, was Schneid und andere Neuscholastiker dagegen eingewandt haben. Daß der chemische Prozeß vom Standpunkt der hylomorphischen Theorie aus besser erklärt werden könne als durch den Atomismus, ist doch sehr fraglich, so oft diese Behauptung auch wiederholt wird. Die Elemente der Scholastiker sind übrigens nicht mit den Atomen der Chemie zu vergleichen und die metaphysische Unterscheidung zwischen Materie und Form dient nicht zur Erklärung des chemisch-physikalischen Vorgangs. Man schreibe doch einmal ein Lehrbuch der Physik und Chemie nach dieser Naturphilosophie, so wird sich eine Vergleichung anstellen lassen.

2. Der Verf. behandelt einen Teil der theoretischen Philosophie, der im vorhergehenden Werke die dritte Abteilung der speziellen Metaphysik bildet, und er behandelt diese Theodicee sehr ausführlich, indem er auch die umfangreiche Lehre von den Eigenschaften Gottes sammt dem Molinismus und Thomismus aufnimmt. Müßte ein Studierender diese beiden Werke zur Vorbereitung auf das Studium der Theologie mit Nutzen durchgehen oder als Lehrbücher benützen, so müßte man die für das Studium bestimmte Zeit mindestens verdoppeln. Dagegen kann dieses Werk für das Studium einzelner Materien oder für die unmittelbare Vorbereitung auf die Vorlesung recht gute Dienste thun. Denn

Digitized by Google

gerade die strenge Systematik, welche mit ihren endlosen Einteilungen und Numerierungen dem tieferen Studium häufig mehr hinderlich als förderlich ist, bietet den großen Vorteil einer klaren Übersicht und raschen Orientierung. Darnach sind insbesondere die Beweise für das Dasein Gottes zu beurteilen. Sie sind mit Recht sehr ausführlich behandelt, aber die vielen Unterscheidungen, welche ja für sich keinen überzeugenden Beweis darstellen, schwächen die Überzeugungskraft, weil der einzelne Punkt zu isoliert erscheint. Weniger lästig fällt dies in den Abhandlungen über den Materialismus und Pantheismus.

Der allgemeine Standpunkt ist auch hier durch den Titel ausgesprochen. Dieser zeigt sich alsbald in der prinzipiellen Frage über die Quellen der Gotteserkenntnis. Der Verf. meint, durch das Vermögen der Abstraktion, Negation und Komposition und durch den Kausalitätsdrang erklären sich die Stellen der Väter über eine angeborene Gottesidee. Doch fügt er vorsichtig bei, man müsse sich heutzutage dieser Ausdrücke wegen der Gefahr des Mißbrauches enthalten. Darin kann man doch nur das Zugeständnis erblicken, daß die genannte Erklärung nicht ausreiche. Von einem Mißverständnis könnte bloß die Rede sein, wenn man die Stellen für den Ontologismus verwerten wollte. Freilich ist bei denjenigen, welche nur ein abstraktes Denken anerkennen, gleich von einem Mißbrauch die Rede, aber dann muß man nicht blos einzelne Stellen, sondern die ganze Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis bei den Vätern beiseite lassen. Dies scheint aber angesichts des theologischen Traditionsbeweises doch etwas bedenklich. Gegen Kuhn stellt der Verf. die These auf: Deum esse stricte de-

Digitized by Google

monstrari potest et debet. Bekanntlich spielt bei der Beurteilung solcher Beweise der Wille eine große Rolle. Daß diese These weder durch die Verurteilung des Traditionalismus noch durch die Lehre des Vatikanum geboten ist, kann im Ernst nicht bestritten werden. Daher wird der Streit über die Evidenz auch nie geschlichtet werden. Die „objektive Evidenz" kommt doch auch durch einen subjektiven Denkprozeß zustande, so daß sie mit einem subjektiven Faktor nicht ohne weiteres als unverträglich bezeichnet werden kann. Wäre die angeborene Gottesidee unnötig, weil wir sie aus der Schöpfung bilden können, so wäre auch der Glaube an Gott unnötig. Das »analogice« war um so weniger in Erinnerung zu bringen, als Kuhn selbst davon ausgiebigen Gebrauch gemacht hat.

Dagegen bin ich mit dem einverstanden, was über das Kausalitätsprinzip gesagt wird. Es ist um so mehr Nachdruck darauf zu legen, als viele Philosophen, welche alles „beweisen" zu können glauben, jeden kritischen Zweifel alsbald des Pyrrhonismus zeihen. Principia rationis sufficientis et causalitatis demonstrari non possunt (p. 70). Besonders über die causalitas transiens wird bemerkt, noli plus sapere quam oportet sapere. Was unmittelbar aus den Begriffen bekannt ist, das muß man nicht beweisen wollen. Ohne Axiome giebt es keine Wissenschaft. Auch die Beurteilung der Aristotelischen Philosophie zeugt von einer großen Objektivität. Als Fehler des Aristoteles führt der Verf. an, daß Gott nicht immens sei, die weltlichen Dinge nicht kenne, nicht frei sei, keine Thätigkeit nach außen habe, weil er nicht causa efficiens, sondern nur causa finalis sei, daß er

Digitized by Google

durch Annahme von Sterngöttern die Einheit Gottes gefährde und den Schöpfungsbegriff nicht kenne. Denen, welche aber mit Thomas den Stellen des Aristoteles einen anderen Sinn beilegen, will er nicht widersprechen (S. 107). Dafür zitiert er Rolfes. Das Buch von Elser war damals wohl noch nicht in seinen Händen. Jedenfalls spreche die Gotteslehre Platons mehr an. Daher sei es nicht zu verwundern, daß die Väter in der Philosophie mehr dem Platon als dem Aristoteles gefolgt seien. Darf man vielleicht deswegen ihre Stellen heutzutage nicht mehr anwenden? Auch das argumentum ideologicum nach Augustin (S. 128 ff.) könnte hiefür angeführt werden. Der Einwand, daß es sich kaum vom ontologischen Argument unterscheide, ist gar nicht so unberechtigt. Auch beim henologischen Argument (bonitas) ist die aposteriorische Beweisführung nicht überzeugend. Nisi in nobis esset (per abstractionem utique acquisita) universalis et transcendentalis idea boni (140)! Augustinus sagt übrigens: nisi nobis impressa esset notio ipsius boni. Vgl. S. 207. Zwar polemisiert der Verf. S. 225 f. gegen Schiffini, welcher das moralische Argument aus einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes ableitet, doch giebt er beim ethnologischen zu, daß es veritates tam evidentes et naturali rationali quasi innatae zur Voraussetzung habe.

Etwas aufgefallen ist mir, daß »theista« nicht im Sinne von Monotheist, sondern im Gegensatz zum Atheisten gebraucht und die Bezeichnung Dualismus für den Monotheismus als durchaus unpassend (S. 379) bezeichnet wird. In Betreff des Transformismus urteilt der Verf. sehr milde. Wenn er, mit Ausnahme des Menschen, die Organismen durch eingeborene Gesetze per saltus gradatim zu einem endlichen Ziele führe, so sei er valde probabilis.

Wir können zum Schlusse trotz mancher abweichenden Ansichten die Reichhaltigkeit und gewandte Behandlung des schwierigen Stoffes durchaus anerkennen und das Buch als Bestandteil der Philosophia Lacensis strebsamen Freunden der Philosophie und Theologie empfehlen. Schanz.

Digitized by Google

III.

Analekten.

„La vie de N. S. Jésus-Christ“ par l'abbé Le Camus zu Paris 1883 erschienen und nunmehr in vierter Auflage publiziert hat an Stadtpfarrer E. Keppler in Freudenstadt einen Übersetzer gefunden; seit Ende des vorigen Jahres liegt uns der erste Band der Übersetzung vor: „Leben unseres Herrn Jesus Christus“, Herder Freiburg, XIII u. 492. Das französische Original hat in unserer Zeitschrift eine ausführliche Besprechung erhalten (Jahrg. 1884 S. 538—542), weshalb wir uns hier auf wenige Bemerkungen beschränken. Der Autor des Buches verbindet allerdings mit einem reichen Wissen eine solide Frömmigkeit; er versteht es, den Leser durch streng wissenschaftliche Untersuchungen zu belehren und etwaigen Zweifeln gegenüber in der Wahrheit zu befestigen, zugleich aber Herz und Gemüt zu erheben und mit froher Zuversicht und edelster Begeisterung zu erfüllen. Mittels einer seltenen Frische und Lebendigkeit der Sprache, einer durchweg fesselnden und nicht selten ergreifenden Darstellung, einer an den Text der heil. Urkunden sich eng anschließenden und doch wieder freien und selbständigen Schilderung der heilsgeschichtlichen Thatsachen weiß der Verfasser bis zur letzten Zeile die Aufmerksamkeit wach zu erhalten. Diese Vorzüge des Buches sind nun durch die Einkleidung seines Inhaltes in das deutsche Gewand keineswegs verloren gegangen; der Übersetzer handhabt ja seine Muttersprache mit Meisterschaft; Geschmeidigkeit, Eleganz und Schönheit der Form zeichnet auch die Übersetzung aus; selbst die den Franzosen ganz eigenen Wendungen, wie namentlich die unnachahmlichen Wortspiele sind mit großem Geschick entsprechend wiedergegeben. Als besonders anziehende Partien möchten wir die Erzählung von den Anfangsereignissen zu Nazareth hervorheben (S. 122 ff.), sowie die von der Unterredung Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen (S. 242—249), die Vorführung der Scene von Cäsarea Philippi (S. 446 ff.) und jener der Verklärung auf dem Berge (S. 458 ff.); und wer selbst schon eine Fahrt auf der blauen Fläche des Sees Genesareth gemacht hat, wird zugleich von einem Gefühl mächtigen Heimwehes ergriffen werden, wenn er die erquickende Schilderung von der Fahrt Jesu (S. 307 f.) liest. Freilich müssen wir andererseits unserer

Digitized by Google

Verwunderung darüber Ausdruck geben, daß der Überſetzer nicht wenigſtens dann und wann ſeine Vorbehalte gemacht und ſeine ſicherlich abweichende Anſicht durch kurze Notizen zu erkennen gegeben hat; es kann ihm doch die ſchon bezeichnete Kritik des franzöſiſchen Originals vom Jahr 1884 nicht unbekannt geblieben ſein. Zwar ſind einzelne dort gegebenen Winke von Le Camus beobachtet worden; beiſpielsweiſe wird die Abfaſſung der ſynoptiſchen Evangelien nicht mehr ſchlechtweg im Jahr 60—61 angeſetzt, vielmehr bloß die des Matthäus; wenn indes die Kompoſition des Markus in die Zeit 66—67, die des Lukas aber ins Jahr 63—64 verlegt wird (S. 23 ff.), ſo fordert ſolche neue Datierung neuen Widerſpruch heraus und erklärt ſich nur aus dem Umſtand, daß der franzöſiſche Verfaſſer auch heute noch einſeitiger Vertreter der Traditionshypotheſe iſt. Anſtoß hat uns ferner der ohne Vermerk gelaſſene „Heilungsverſuch“ der Stelle Luk. 3, 1 bereitet: die angeblich urſprüngliche Lesart *τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς* ſei in *Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς* verändert und dann *τετραρχοῦντος* beigeſetzt worden; der Evangeliſt ſage alſo: da Philipp Tetrarch war über Ituräa, Trachonitis und über „Abilene des Lyſanias“ (S. 53). Die Anwendung ſolcher Gewaltmaßregel, um den Lukas vor dem Vorwurf eines geſchichtlichen Verſtoßes zu bewahren, iſt nicht von nöten. Die wiſſenſchaftliche Forſchung hat das Reſultat zu verzeichnen, daß es wirklich in der vom Evangeliſten gemeinten Zeit einen (jüngeren) Lyſanias, welcher Regent von Abilene war, gegeben hat. Es ſei auf „Schürers Geſchichte des jüdiſchen Volkes“ verwieſen, wo dieſer bedeutſame Gegenſtand gründlich erörtert iſt (S. 600 ff.); dort finden wir am Schluß der ganzen Ausführung die Worte: wenn Lukas vorausſetzt, daß im 15ten Jahr der Regierung des Tiberius ein Lyſanias Tetrarch von Abilene geweſen iſt, ſo wird das ſeine volle Richtigkeit haben. Ebenſo haben wir bei der Darſtellung der Geſandſchaft des Synedriums an den Täufer (S. 96 ff.) eine Note vermißt. Ganz unzweifelhaft iſt dort die ganze Anordnung der Zeitfolge gründlich verfehlt. Das im vierten Evangelium 1, 19 ff. Erzählte fällt in die Zeit nach der Taufe Jeſu. Ebenda tritt der Charakter des Johannesevangeliums als Ergänzung der ſynoptiſchen Evangelienſchriften am augenſcheinlichſten hervor; während in den letzteren der Taufakt ſelbſt und was ſich daran anſchloß zur Darſtellung kommt, beſchreibt Johannes bloß des Täufers Wirkſamkeit nach dem genannten Ereignis am Jordan. Der geehrte Überſetzer will, wie er in ſeiner

Digitized by Google

Vorrede bemerkt, das französische Werk mit allen seinen Wurzeln auf deutschen Boden verpflanzen und ihm in den weitesten Kreisen, bei Forschern und geistlichen Rednern, Verbreitung verschaffen. Der Vertreter der Exegese hat an sich gewiß keinen Grund, solchem Bestreben hinderlich in den Weg zu treten; nur möchte er wünschen, daß mit dem Guten und Besten nicht auch Unrichtiges Aufnahme finde und sichere Ergebnisse der Wissenschaft keinerlei Beeinträchtigung erfahren. Belser.

Zu Prudentius. Der Aufsatz von Israel Lévi, ‚Le repos sabbatique des âmes damnées' (Revue des études Juives XXV [1892] p. 1—13; dazu ein Nachtrag XXVI [1893] p. 131 ff.) ist der Beachtung von Seiten der Theologen in hohem Grade würdig. Denn abgesehen von der Bedeutung, welche er für die Geschichte der eschatologischen Vorstellungen und Mythen überhaupt besitzt, wirft er ein helles Licht auf eine wiederholt unrichtig beurteilte Stelle des Prudentius. Ich meine die Verse cath. V 125 ff.

Sunt et spiritibus saepe nocentibus
poenarum celebres sub Styge feriae,
illa nocte, sacer qua rediit Deus
stagnis ad superos ex Acherunticis.

Während z. B. der Abbé Le Hir (Études bibliques II p. 128; zitiert von Lévi a. a. O. XXV p. 9 n. 2) in denselben nur eine poetische Licenz erblickt, und Rösler, (Der kathol. Dicht. Prud. S. 455 ff.) sich abmüht, es als „offenbar wahrscheinlicher" zu erweisen, „daß Prudentius die Ereignisse der historischen Auferstehungsnacht in der Unterwelt lebendig schildernd in die Gegenwart versetzt hat, als daß er eine alljährlich sich wiederholende Milderung der Höllenstrafen lehrt" (S. 458), unterliegt es nach Lévis Darlegungen keinem Zweifel mehr, daß der Dichter einer ursprünglich jüdischen, aber in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts durch eine naheliegende Änderung dem christlichen Vorstellungskreise angepaßten Anschauung gefolgt ist, nach welcher die Qualen der Verdammten in der Gehenna resp. Hölle am Sabbat resp. Sonntag unterbrochen werden. Die Quelle, aus welcher zahlreiche Schriftsteller (vgl. A. Graf, Miti, leggende e superstizione del medio evo I 241 ff.) und wohl auch Prudentius diesen poetisch ergreifenden Zug in seiner christlichen Adaptierung geschöpft haben, ist ein Dokument von bedeutendem literarischen Einfluß, die Apokalypse oder Vision des Paulus (vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I 788), deren griechische Version Tischendorf in

Digitized by Google

den Apocalypses apocryphae (Lips. 1866) und deren (ausführlichere) lateinische Fassung kürzlich M. R. James in seinen Apocrypha anecdota (Oxford 1893 Texts and Studies vol. II No. 3) veröffentlicht hat. Die einschlägige Stelle lautet nach dem griechischen Texte p. 63 'δίδωμι ὑμῖν (Christus spricht) νίκταν καὶ τὴν ἡμέραν τῆς ἁγίας κυριακῆς, ἐν ᾗ ἠγέρθην ἐκ νεκρῶν, εἰς ἀνάπαυσιν', nach dem lateinischen p. 36, 18 'in die enim qua resurrexi a mortuis, dono vobis omnibus qui estis in penis noctem et diem refrigerium (vgl. über diesen Ausdruck A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipz. 1893 S. 96 ff.) in perpetuum'. In den Worten des Prudentius liegt nur eine mit Vergilreminiscenzen (vgl. Georg IV 493; Aen. VI 323) verbrämte poetische Bezeichnung der (mit dem Sonntagsmorgen endenden) Samstagsnacht vor. Zur Annahme, daß in der Apokalypse des Paulus und bei Prudentius nur die Osternacht (und der Ostertag) gemeint seien, ist keine Veranlassung vorhanden, vielmehr sprechen die maßgebende jüdische Vorstellung von der allsabbatlichen Ruhe, der Eingang der 2. von Braudes veröffentlichten lateinischen Version der visio Pauli (Lévi a. a. O. p. 8 n. 4) und das 'saepe' bei Prudentius v. 125 entschieden gegen dieselbe. Immerhin scheint z. B. der Verfasser der späten apocalypsis Mariae virginis, der die Paulusapokalypse benützt und variiert hat, die betreffende Stelle seines Vorbildes in der angedeuteten Beschränkung aufgefaßt zu haben, wenn er zur Abwechslung 'τὰς ἡμέρας τῆς πεντηκοστῆς' den Verdammten als Ruhetage gewähren läßt (James, apocr. anecd. p. 126, 25). Zum Schlusse möchte ich noch darauf aufmerksam machen, daß die „in glühenden Farben" (Rösler S. 65) gemalte Paradiesesschilderung, welche der besprochenen Prudentiusstelle unmittelbar vorhergeht (cath. V 113 ff.) als ein Glied jener Kette von typischen Jenseitsbeschreibungen aufzufassen ist, welche sich von Pindar und den Orphikern über Vergil und die apokalyptische Litteratur bis zu späten christlichen Schriftstellern und Dichtern ausdehnt. Vgl. Dieterich Nekyia S. 30 ff. — C. W.

Unter dem Titel **Pyrrhonische Studien** hat Simon Sepp eine Doktordissertation veröffentlicht (Freising 1893. A. Fellerer.), welche nicht nur für Philologen und Philosophen viele interessanten Detailuntersuchungen bietet, sondern auch die Beachtung des Theologen verdient. Sie zerfällt in zwei Teile: die philosophische Richtung des Cornelius Celsus und: Untersuchungen auf dem Ge-

Digitized by Google

biete der Skepsis. Er beginnt die Liste der älteren Skepsis mit Pyrrho 365/60—275/70 und schließt sie mit Zeuxis 56—30 v. Ch. Die jüngere Skepsis erstreckt sich von Agrippa 40—65 n. Chr. bis Theodosius 200—215, mit dem sie in den Neuplatonismus übergeht. Bemerkenswert ist die innige Verbindung zwischen Medizin, Kunst und Skepsis. Die pyrrhoneischen Skeptiker sind sämtlich Ärzte. Daraus erklärt es sich auch, daß Tertullian de anima die Medizin die Schwester der Philosophie nannte. Es lag nahe dabei nach dem Vorgange Harnacks an Lukas zu erinnern, der nach Kol. 4, 14 ein Arzt war und von der Tradition als Maler bezeichnet wurde. Syrien war eine Heimat der Ärzte und in Cilicien (Ägä) und Phrygien (Laodicäa) treffen wir Schulen der Skeptiker und Ärzte. Daß die Skepsis in der kirchlichen Häresie ihre Blüten trieb, wissen wir aus der Klage der Kirchenväter, aber es ist doch nicht so allgemein bekannt, daß an die Skepsis die Montanisten in Phrygien, die Manichäer (auch Mani war Arzt), die Valentinianer, sowie in Antiochien die Nestorianer, die Gründer der berühmten Medizinerschule, anknüpften. „Insbesondere entlehnte ihr der Arianismus, der in den Hauptherden der Skepsis, in Antiochia und Alexandria entstand, sein kräftigstes Rüstzeug“ (S. 91). Die Verwandtschaft zum Neuplatonismus und der lange Kampf der Kirche gegen diese gefährliche Contrereligion hat auch auf die Dialektik der Kirchenväter eingewirkt. Denn ihre scharfe Unterscheidung zwischen der Existenz und dem Wesen Gottes für unsere Erkenntnis, zwischen der negativen und positiven Erkenntnis des Wesens und ihre Warnung vor der Nachforschung über das „Wie“ lassen den Einfluß hinlänglich erkennen. — In einem besonderen Abschnitt wird von den skeptischen Namensänderungen gehandelt. Der Verf. ist sich bewußt, daß er damit ein noch wenig bebautes und unsicheres Gebiet betreten hat. Doch hat er die Thatsache festgestellt; es kann sich nur um den Umfang und um Einzelheiten handeln. Auch hier macht er wieder eine Anwendung auf biblische Erscheinungen. In der h. Schrift begegnen uns solche Änderungen bei Simon und bei Saulus. Bei ersterem ist die Änderung in Petrus (Kephas) vom Herrn selbst motiviert, bei Saulus ist die Änderung in Paulus nicht ganz klar. Immerhin ist durch den allgemeinen Gebrauch bei den Skeptikern für die Sache selbst eine Analogie gegeben. Zu Petrus bemerkt der Verf. noch (S. 130 A. 9): „*Πέτρα* hieß in Elis der Platz, wo Pyrrhos Denkmal sich

Digitized by Google

befand . . . Vielleicht bezieht sich Heraklit hierauf, wenn er nur den härtesten (σκληροτάτην) Stein *Πέτρα* genannt wissen will." Schanz.

Das zweite Pfaff'sche **Irenäusfragment und die Apostolischen Konstitutionen.** Ich bemerkte in meiner Didache-Ausgabe S. XIV, daß dieses Fragment, bezw. die Stelle in ihm, daß nach den *δεύτεραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* der Herr im neuen Bund ein neues Opfer angeordnet habe gemäß dem Ausspruch des Propheten Malachias 1, 11, wenn die Autorschaft des Irenäus nicht feststehe, nicht bloß auf die Didache 14, sondern auch auf die AK. VII, 30 zurückgehen könne. Zahn erhebt dagegen in seiner gelehrten Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, 365 Einsprache. Er spricht das Fragment zwar Irenäus ab, da der Hebräerbrief in demselben unbedingt als paulinisch angeführt wird, während Irenäus nach Stephan Gobarus und Photius (Biblioth. cod. 121. 232) den Brief dem Apostel absprach. Aber er meint andererseits, die Berufung auf „zweite Verordnungen der Apostel" gehe sicher auf die Didache, und er bemerkt mir, meine Auffassung müßte wenigstens durch einen Versuch gerechtfertigt werden, die Entstehung des Fragmentes um 400 oder in noch späterer Zeit wahrscheinlich zu machen. Das Verlangen ist aber schwerlich begründet, wenn man über das Fragment selbst so wie Zahn urteilt. Oder welcher Grund besteht denn, dasselbe in eine frühere Zeit zu verlegen, wenn man von der Autorschaft des Irenäus absieht? Sicherlich keiner, wenigstens kein irgendwie stichhaltiger; denn das altertümliche Gepräge, von dem Zahn spricht und auf Grund dessen er das Fragment noch dem 3. Jahrhundert zuschreiben möchte, ist ein zu subjektiver Faktor, als daß mit ihm allein etwas Ernstliches anzufangen wäre. Wohl aber enthält das Fragment selbst einen weiteren Grund, es in eine spätere Zeit herabzurücken, ein Grund, der mir leider entging, als ich die Didache herausgab, der aber inzwischen bereits in der Qu.Schrift 1891 S. 522 berührt wurde. Es bietet in seinem letzten Viertel in den Worten *ὅπως ἀποφήνῃ κτλ.*, der sog. Epiklese der griechischen Liturgie, eine Stelle, welche in den AK. VIII, 12, 17 (Ültzen S. 212) eine so enge Parallele hat, daß unbedingt zwischen den Stellen ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen ist. Welche Stelle die abhängige ist, kann für den nicht zweifelhaft sein, der das Fragment Irenäus abspricht. Dann muß aber auch die andere Stelle auf die AK. zurückgeführt werden, und sie kann es nicht bloß, wie ich früher bemerkte. Das Zusammentreffen

Digitized by Google

beweiſt andererſeits, daß das Fragment ſchwerlich von dem großen Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts herrührt. Denn wenn auch für die eine der Stellen die Didache als Quelle gelten könnte, ſo berührt ſich die andere doch nur mit den AK. Auf dieſes Werk weiſt auch deutlich genug die einleitende Rede von *δεύτεραι διατάξεις τῶν ἀποστόλων* hin, wie das erſte Wort auch des näheren etwa zu verſtehen ſein mag. Damit wird auch die Bemerkung Harnacks in der Geſchichte der altchriſtlichen Litteratur I, 760 hinfällig: die Pfaff'ſchen Fragmente gehören höchſt wahrſcheinlich dem 2. Jahrhundert an und zeigen unzweifelhafte große Verwandtſchaft mit dem Geiſt des Irenäus. Wie mag man überhaupt von Verwandtſchaft reden, wenn in der Stellung zu einer pauliniſchen Schrift ein Gegenſatz zu Tage tritt? Zahn ſcheint in dieſer Beziehung anderer Anſicht zu ſein. Er ſchweigt wenigſtens über eine Verwandtſchaft und weiſt die Fragmente, zunächſt das zweite, einem Alexandriner zu.

Über die **Didache** handelte in Italien neuerdings der Barnabit Paul Savi. Die Unterſuchung führt den Titel: La »Dottrina degli Apostoli«, ricerche critiche sull' origine del testo con una nota intorno all' eucaristia, Roma, Accademia Storica-Giuridica 1893, und iſt ein Sonderabdruck aus den Studi e documenti di storia et diritto XIII 1892. Ihre Hauptergebniſſe ſtellen ſich in folgenden Sätzen dar. Die Didache iſt ſowohl aus Gründen der Sprache und des Inhaltes als in Anbetracht ihrer Überlieferungsgeſchichte nicht als ein urſprünglich einheitliches Werk, ſondern als Zuſammenſetzung aus zwei verſchiedenen Schriften, einer Katecheſe und einem Rituale, zu betrachten. Die Katecheſe erſcheint als jüdiſch; ſie bildet eine Unterweiſung der Proſelyten zum Judentum. Der Teil I, 3—II, 1, der gegen dieſe Annahme ſpricht, kommt nicht in Betracht, da er aus den angeführten Gründen als ſpätere Zuthat anzuſehen iſt. Entſtanden iſt die Schrift in der Zeit 100 vor — 50 nach Chr. Ihre Heimat iſt zweifellos Alexandrien, ihr Autor ein alexandriniſcher Jude. Ihr Umfang iſt nicht ganz ſicher. Doch gehörte vermutlich c. XVI zu ihr. Sie beſtand alſo wahrſcheinlich aus I—VI+XVI—I,3—II,1. Das Rituale oder c. VII—XV der Didache entſtand, aus inneren Gründen zu erſchließen, in den Jahren 80—110 in Syrien oder in der Provinz Aſien. Der Autor vereinigte die Schrift vielleicht bereits auch mit der Katecheſe und ſetzte in dieſe zugleich I,3—II,1 ein. Oder das Rituale war einige Zeit für ſich allein im Umlauf,

Digitized by Google

und es war ein Späterer, der es mit der Katecheſe verband und dieſer zugleich den erwähnten Zuſatz gab. Die Interpolation der Katecheſe kann aber auch von einem Dritten herrühren, nachdem die beiden Schriften bereits vereinigt waren, und dies iſt wahrſcheinlich, ſogar annähernd gewiß. Der Schluß der Schrift befaßt ſich mit dem Abſchnitt der Didache über die Euchariſtie. Es wird als ſicher angenommen, daß die euchariſtiſchen Formeln und Gebete unvollſtändig ſind, und eine Kritik der bisherigen Erklärungen der auffallenden Erſcheinung gegeben, andererſeits aber eine befriedigende Erklärung nicht gefunden. Jene Sätze ſind dem Kenner der Frage nicht neu, und ebenſo weiß dieſer, daß ſie manches für ſich haben. Aber neu und beachtenswert iſt die Entſchiedenheit, mit der ſie nun auch von katholiſcher Seite aus ausgeſprochen werden. Es iſt jetzt nicht näher auf ſie einzugehen. Indem ich bemerke, daß ich ſie mir auch jetzt noch nicht alle ſo leicht anzueignen vermag, füge ich bei, daß ſich in der Schrift ein bedeutendes kritiſches Talent offenbart, und gebe dem Bedauern Ausdruck, daß der Verfaſſer bald nach Vollendung der Arbeit der Wiſſenſchaft durch den Tod entriſſen wurde.

Neben dem echten **Speculum S. Augustini** wurde dem großen Kirchenlehrer im Mittelalter noch ein zweites unechtes beigelegt, enthalten in einem Codex Sessorianus und einigen anderen Hſſ. Beide Werke wurden im Corpus scriptorum eccles. lat. Vindobonense vol. XII 1887 durch F. Weihrich neu herausgegeben. Der Herausgeber äußerte ſchon damals entſchieden die Anſicht, daß das zweite Werk nicht von Auguſtin herrühre. Der eingehende Beweis für die Auffaſſung wird nun in einer Abhandlung erbracht, die 1893 unter dem Titel: die Bibelexcerpte De divinis scripturis und die Itala des hl. Auguſtinus, in den SB. der kaiſ. Akademie der Wiſſenſchaften in Wien Philoſ. hiſt. Klaſſe Bd. 129 und auch als eigene Schrift erſchien. In derſelben wird auf Grund einer eingehenden Vergleichung der Bibelſtellen, die in dem Citatenſchatz vorliegen, mit den entſprechenden Citaten bei Auguſtin dargethan: 1. der Autor des Werkes iſt nicht der hl. Auguſtin; 2. das als Quelle für dieſe Citate benützte Bibelexemplar iſt nicht die vom hl. Auguſtin vorzugsweiſe benützte Bibel; 3. die Bibelüberſetzung, aus der dieſes Exemplar hervorging, iſt nicht die Überſetzung, aus der das bevorzugte Handexemplar des hl. Auguſtin ſtammte und die von dem großen Biſchof einmal Itala genannt wurde; 4. ſogar die griechiſchen Originale, die den beiderſeitigen Ueberſetzungen zu Grunde liegen, waren von einander verſchieden. Der Beweis für dieſe Sätze iſt vollſtändig erbracht. Die Unterſuchung gereicht dem Verfaſſer zu großer Ehre. Funk.

Digitized by Google

Verzeichnis der bis 28. August eingelaufenen, noch nicht besprochenen Schriften.

Albers, R., Blütenkränze auf die Festtage. Vierter Band. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.

Bahlmann, P., Deutschlands katholische Katechismen bis Ende des 16. Jahrhunderts. Münster, Regensberg 1894.

Bals, H., Die Schule im Paradiese der Sozialdemokratie. Kempten, Kösel 1894.

Baltzer, O., Ausgewählte Sermonen des hl. Bernhard über das Hohelied. Freiburg, Mohr 1893.

Beer, G., Individual- und Gemeindepsalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters. Marburg, Elwert 1894.

Benziger, Marien Kalender 1895. Einsiedeln, Benziger.

Benzinger, J., Hebräische Archäologie (Grundriß der Theol. Wissenschaften II,1). Freiburg, Mohr 1894.

Berens, L., Das Leben Jesu in Predigten. I. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.

Berger, A., Homiletische Predigten. Zweiter Band. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.

Bickell, G., Das Buch Job auf seine ursprüngliche Form zurückgeführt und im Versmaße des Urtextes übersetzt. Wien, Gerold's Sohn, 1894.

Billia, L. M., La Storia della Chiesa. Parma-Milano 1894.

Bodelschwingh, F. v., Lose Blätter aus einem Tagebuch. Berlin, Buttkammer und Mühlbrecht 1894.

Braig, C., Die Freiheit der philosophischen Forschung. Freiburg, Herder 1894.

Brandscheid, F., Einleitung ins N.T. Freiburg, Herder 1893.

— Novum Testamentum graece et latine. Ebd. 1893.

Bröckelmann, Lexicon Syriacum. Berlin, Reuther u. Reichard 1884.

Calkum, R., Von der Löwenburg nach Casamicciola. Novelle. Einsiedeln, Benziger 1894.

Canisius, P., Summa doctrinae christianae ed. J. B. Reiser. Passau, Abt. 1894.

Classical Review, VII,8—VIII,7. London, Nutt 1894.

Cochem-Grubenbecher, Erklärung d. hl. Meßopfers. Köln, Bachem 1894.

Corpus scriptorum eccl. lat. Vol. XXVIII ed. Zycha; Vol. XXIX ed. Hartel. Vindobonae, Tempsky 1894.

Crasset, J., Die Verehrung des Kalvarienberges A. d. Fr. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.

Dausch, P., Der neutest. Schriftkanon und Klemens von Alexandrien. Freiburg, Herder 1894.

Deißmann, G. A., J. Keppler und die Bibel. Marburg, Elwert 1894.

Digitized by Google

Dernburg, H., Die Phanthasie im Rechte. Berlin, Müller 1894.
Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst. Jahresausgabe 1893.
Dobschütz, E. v., Studien zur Textkritik der Vulgata. Leipzig, Heinrichs 1894.
Dreher, Th., Katholische Elementarkatechesen. III. Freiburg, Herder, 1893.
Duchesne, L., Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule. Tome I. Paris, Thorin 1894.
Egger, A., Der Atheismus. Populäre Widerlegung desselben. Einsiedeln, Benziger.
Egger, A., Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des N.T. 2. A. Einsiedeln, Benziger 1894.
Ehrhard, A., Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (Straßburger Theol. Studien I,4.5). Freiburg, Herder 1894.
Elbel-Bierbaum, Theologia moralis. Editio II. Vol. I. II. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.
Erman, A., Ägyptische Grammatik. (Porta linguarum orientalium p. IV). Berlin, Reuther und Reichard 1894.
Frick, C., Logica in usum scholarum. Freiburg, Herder 1894.
Frick, C., Ontologia sive metaphysica generalis. Friburgi, Herder 1894.
Fuhlrott, J., Die erste hl. Kommunion. Sechs Predigten. Regensburg, Manz 1894.
Fuhlrott, J., Materialien für Prediger und Katecheten. 2. A. Bd. III und IV. Regensburg, Manz 1894.
Gannet, Des Lebens Mühsal ein Segen. Übers. von L. von Loudon. Halle, Hendel.
Gemperle, C., Rationes movendi poenitentes. Ratisbonae, Instit. Libr. 1894.
Gemperle, K., Wahrheiten zur Erweckung der Reue und Bußgesinnung. Regensburg, Nat. Verlagsanstalt 1894.
Girard, R. de, Le déluge devant la critique historique. I. Fribourg, Librairie de l'Université 1893.
Grafe, E., Die paulinische Lehre vom Gesetz. 2. A. Freiburg, Mohr 1893.
Gregorios Thaumaturgos, Dankrede an Origenes, hg. von Kötschau. Freiburg, Mohr 1894.
Greving, J., Pauls von Bernried Vita Gregorii VII papae (Kirchengeschichtl. Studien II, 1). Münster, Schöningh 1893.
Groß, C., Vier Märchen: Rolf und die Bären u. s. w. Einsiedeln, Benziger 1892.
Grou, Die Schule Jesu Christi. 2 Bde. Hg. von Doyotte. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.
Grupp, G., Kulturgeschichte des Mittelalters. Erster Band mit 28 Abbildungen. Stuttgart, Roth 1894.
Grupp, G., Reformationsgeschichte des Rieses von 1539—1553. Nördlingen, Reischle.
Gutberlet, C., Naturphilosophie. Zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage. Münster, Theissing 1894.
Gutberlet, C., Lehrbuch der Apologetik. Dritter Band. Münster, Theissing 1894.

Digitized by Google

Haan, H., Philosophia naturalis. Friburgi, Herder 1894.
Haas, G. E., Der Geist der Antike. Graz, Moser 1894.
Haas, L., Über Hypnotismus und Suggestion. Augsburg, Kranzfelder 1894.
Hahn, G. L., Das Evangelium des Lukas. Zweiter Band. Breslau, Morgenstern 1894.
Hammer, B., Die heilige Familie. Handbuch für die Mitglieder des Vereins d. hl. F. Zugleich Unterrichts- und Gebetbuch. Einsiedeln, Benziger 1893.
Hammer, Ph., Sieben Predigten über des Menschen Ziel und Ende. Fulda, Aktiendruckerei 1894.
Haug, H., Vergleichende Erdkunde und alttestamentlich-geographische Weltgeschichte. Mit 10 Karten. Gotha, Selbstverlag 1894.
Hehn, M., Der Priester in seinem Verhältnis zu Gott und in seinem Wirken für das Volk. Würzburg, Wörl 1893.
Heiner, F., Katholisches Kirchenrecht. Zweiter Band. Paderborn, Schöningh 1894.
Hetzenauer, M., Das Kapuzinerkloster zu Innsbruck. Innsbruck, Rauch 1893.
Jahn, G., Sibawaihi's Buch über die Grammatik übersetzt und erklärt. Lieferung I—IV. Berlin, Reuther und Reichard 1894.
Josaphat, Antonius von Padua. Illustrierte Monatsschrift I. 1894. Landshut, Hochneder.
Josaphat, Bibel und Judentum. Passau, Waldbauer 1893.
Jungnitz, J., Das Breslauer Brevier und Proprium. Breslau, Adlerholz 1893.
Kappes, M., Aristoteles-Lexikon. Erklärung der philosophischen termini technici des Aristoteles. Paderborn, Schöningh 1894.
Katholische Bewegung XXVI, 9 ff. Würzburg, Wörl 1893/4.
Kaulen, F., Einleitung in die Hl. Schrift A. und N.T. 3. A. Dritter Teil. Freiburg, Herder 1894.
Kautzsch, E., Die Hl. Schrift des A.T. übersetzt. Lieferung IX, X, Freiburg, Mohr 1894.
Kirchenlexikon. Achter Band. Zweite Auflage. Freiburg, Herder1893.
Klasen, F., Die Advent-Kapelle. Kanzelvorträge. Kempten, Kösel 1894.
Knie, F., Die russisch-schismatische Kirche, ihre Lehre und ihr Kult. Graz, Styria 1894.
Kohlhofer, M., Die Natur des thierischen Lebens und Lebensprinzips. Kempten, Kösel 1894.
Kolbe, K., Die Verdienste des Bischofs Wolfgang von Regensburg um das Bildungswesen Süddeutschlands. Breslau, Handel.
König, L., Die päpstliche Kammer unter Klemens V. und Johann XXII. Wien, Mayer 1894.
Königsdorfer-Eberhart, Katholische Homilien. Brixen 1894.
Kortoth, D., Katholische Apologetik für die oberen Klassen der Gymnasien. Freiburg, Herder 1894.
Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. Heft 16—17. Kempten, Kösel 1893.
Krützschmahr, R., Jesaia. Unpunktierte Ausgabe des masoretischen Textes. Freiburg, Mohr 1894.

Digitized by Google

Kraus, F. X., Synchroniſtiſche Tabellen zur Kirchengeſchichte. 2. A. Trier, Lintz 1894.

Lauter, Th., Die Entſtehung der kirchlichen Simultaneen. Würzburg, Stuber 1894.

Lehmkuhl, A., Theologia moralis. 2 vol. Editio VII. Freiburg, Herder 1894.

Maria Immaculata. Mitteilungen aus der Kongregation der Miſſionäre Oblaten der U. J. M. I, 1.

Marr, F., Paſtoral-Medizin. Paderborn, Schöningh 1894.

Mayer, J., Die chriſtliche Asceſe. Ihr Weſen und ihre hiſtoriſche Entfaltung. Freiburg, Herder 1894.

Meindl, K. Leben und Wirken des Biſchofs F. J. Rudigier von Linz. 2 Bde. Linz 1891.

Meteler, B., Stellung der altteſtamentl. Zeitrechnung in der altorientaliſchen Geſchichte. V. VI. Münſter, Theiſſing 1894.

Meteler, B., Unterſuchung neuteſtamentlicher Zeitverhältniſſe. Münſter, Theiſſing 1894.

Nitti, Leone X et la sua politica. Firenze 1892.

Nitti, Documenti ed osservazione riguardanti la politica di Leone X. Roma 1893.

Oswald, J. H., Die dogmatiſche Lehre von den Sakramenten. Fünfte verbeſſerte Auflage. Zwei Bände. Münſter, Aſchendorff 1894.

Pieper, A., Zur Entſtehungsgeſchichte der ſtändigen Nuntiaturen. Freiburg, Herder 1894.

Pohl, J., Thomas von Kempen iſt der Verfaſſer der Bücher De imitatione Christi. Kempen, Gymnaſialprogramm 1894.

Pötſch, J., Pädagogiſche Vorträge und Abhandlungen. Heft IV—VI. Kempten, Köſel 1994.

Prill, J., Einführung in die hebräiſche Sprache. Bonn, Hanſtein 1893.

Rappenhöner, J., Allgemeine Moraltheologie II. Münſter, Aſchendorff 1893.

Rudigier, F. J., Vita beati Petri, ed. a F. M. Doppelbauer. Lincii 1890.

Schieler, K. E., Die Verwaltung des Bußſakramentes. Paderborn, Schöningh 1894.

Schmid, F., Chriſtus als Prophet nach den Evangelien dargeſtellt, Brixen, Preßverein 1892.

Schmitz, J., De effectibus sacramenti extremae unctionis. Friburgi, Herder 1893.

Schnürer, G., Die Entſtehung des Kirchenſtaates. Köln, Bachem 1894.

Seidenpfenning, K., Der erſte Brief an die Korinther überſetzt und erklärt. München, Seyberth 1893.

Steichele-Schröder. Das Bistum Augsburg. Heft 38. 39. Augsburg, Schmid 1894.

Steindorff, G., Koptiſche Grammatik mit Chreſtomathie, Wörterverzeichnis und Litteratur. Berlin, Reuther u. Reichard 1894.

Stoffers, B., Der bibliſche Anſchauungsunterricht. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1894.

Sträter, H., Die Erlöſungslehre des hl. Athanaſius. Freiburg, Herder 1894.

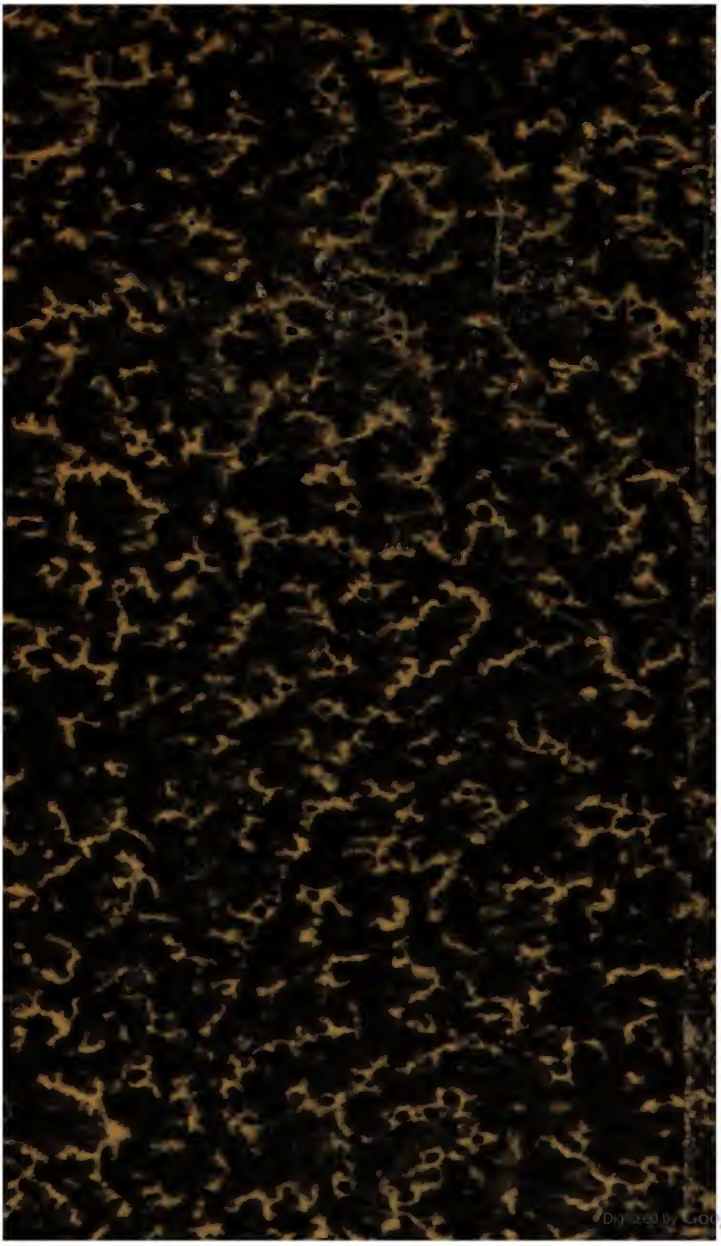
Digitized by Google

Ter Haar, F., De systemate morali antiquorum probabilistarum. Paderborn, Schöningh 1894.
Völter, D., Das Problem der Apokalypse. Freiburg, Mohr 1893.
Wagner, Gedenkblätter an J. Ev. W. Kempten, Kösel 1893.
Wahrmund, L., Das Kirchenpatronatsrecht und seine Entwicklung in Österreich. I. Wien, Hölder 1894.
Walk, F., Katechetische Handbibliothek. Bd. XIII und XIV. Kempten Kösel 1894.
Weber, A., Albrecht Dürer. Regensburg, Pustet 1894.
Weber, J., Katechismus des kath. Eherechts. Vierte Auflage bes. v. Dr. Elser. Augsburg, Schmid 1894.
Weiß, A. M., Apologie des Christentums. Dritte Auflage. Erster Band. Freiburg, Herder 1894.
Weiß, J. B. v., Lehrbuch der Weltgeschichte. Zehnter Band. Erste Hälfte. Graz, Styria 1894.
Wilmers, W., Lehrbuch der Religion. Erster und zweiter Band. Fünfte, überarbeitete und vermehrte Auflage. Münster, Aschendorff 1894.
Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms. Achte Auflage neu bearbeitet von P. W. Schmiedel. I. Göttingen, Wandenhoeck und Ruprecht 1894.
Wolter, M., Psallite sapienter. 2. A. Bd. IV—V. Freiburg, Herder 1891/94.
Zimmer, F., Der Text des Tessalonicherbriefs. Quedlinburg, Vieweg 1894.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google